68e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 22 31 MAI 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine honoraire de Langres
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

SOMMAIRE

I. DE LA THÉOLOGIE EN GÉNÉRAL. — 1. Conrad Berti, O. S. M., *Methodologiæ theologicæ elementa*,. — 2. P. Hitz, *Théologie et Catéchèse* (Nouv. Rev. Théol.). — 3. P.-A. Liégé, O.P., *Pour une théologie catéchétique* (Rev. Sc. phil. et théol.). — 4. G. Dejaifve, S. J., *Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique* (Nouv. Rev. théol.).

II. DU MYSTÈRE DE LA SAINTE TRINITÉ. — 5. Paul Vanier, S. J., *Théologie trinitaire chez S. Thomas d'Aquin*. — 6. P. Titus Szabo, O.F.M., *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventuræ*. — 7. Enrico di S. Teresa, *Proprietà o appropriazione ?* (Ephemerides carmelitanæ). — 8. Divers (A. Solignac, S. J. ; J. de Baciocchi ; L. Lochet ; M.-E. Boismard, O. P.).

III. DE LA FOI. — 9. A. Grail et R. Luquet, O. P., *L'acte de foi*. — 10. P.-A. Liégé, *L'Eglise, milieu de la foi chrétienne*. — 11. M. Corvez, *La perte de la foi*. — 12. Divers (J. Leclercq, M. Carrouge, M. Forest, P. Taymans, Salaverri Joaquin).

I. — DE LA THEOLOGIE EN GENERAL

1. — *Eléments de méthodologie théologique.* — C'est le titre d'un ouvrage publié l'an dernier par le P. Conrad M. BERTI [1], des Servites de Marie, *Methodologiæ theologicæ elementa*. Volume intéressant, plus peut-être par ce qu'il suggère que par ses exposés un peu trop schématiques.

L'A. nous indique les principes dont, à son avis, doit s'inspirer la théologie, si elle veut s'offrir à l'esprit avec toute la rigueur scientifique qu'elle peut comporter. D'après lui, trois sortes de principes subalternés doivent diriger la théologie dans la recherche des conclusions et applications qui constituent son objet propre. Tout d'abord des principes transcendants, *principia altissima* ; puis, dérivés d'eux, des principes encore éloignés, *remota*, source à leur tour des principes prochains, *proxima*, permettant au théologien de parvenir sûrement aux conclusions et aux applications certaines.

Cinq principes transcendants forment pour ainsi dire la voûte de l'édifice : l'Amour, qui est Dieu lui-même ; — la Trinité, Père, Fils et Esprit-Saint ; — la Création, dévastée par le péché et restaurée dans le Christ ; — un mouvement ascendant et descendant qu'on retrouve aussi bien en Dieu que dans tous les êtres de la création ; — enfin, l'universelle concorde que la foi établit dans le monde et dans les âmes. Unissant ces cinq principes en une considération de synthèse, on peut facilement voir comment ils commandent à toute la théologie et en éclairent les aspects non seulement dogmatiques, mais encore liturgiques, sacramentaires et mystiques.

Quatre principes plus rapprochés, mais encore éloignés, permettent de s'orienter plus directement vers l'objet de la théologie : la Trinité elle-même, mais en tant qu'elle est l'exemplaire suprême, la source première, la fin dernière de tout magistère et de toute discipline théologique ; — l'Humanité, mais considérée d'une façon plus sublime dans l'Eglise, reproduction créée du Fils de Dieu et de la Trinité ; — Dieu nous parlant, nous enseignant soit par lui-même, soit par les créatures, et, à ce sujet, l'A. énumère les *vingt-et-une* manières dont peut nous être transmise la Parole divine, qu'il faut savoir discerner de la parole de Satan ; — enfin, encore l'Humanité, mais cette fois considérée dans l'Eglise enseignante et les théologiens eux-mêmes avec toutes les manières — et l'A. n'en compte pas moins de *douze*, toutes inspirées et dirigées par l'Amour, — dont on peut se mettre à l'école du magistère de l'Humanité, de l'Eglise et des théologiens.

Ces douze opérations constituent les principes prochains de la méthodologie théologique. Les douze chapitres de la troisième partie de l'ouvrage montrent que toutes s'inspirent d'un amour sincère et profond de la vérité divine. La désirant ardemment, le chrétien instruit et le théologien voudront d'abord *chercher* cette vérité, la *recevoir* humblement et avec reconnaissance, en *déterminer* le sens et la portée, la *conserver* fidèlement et inviolablement, la *contempler* avec dévotion, assiduité et dans une paix profonde, en *pénétrer l'intelligence*, chercher à la *manifester* d'une façon claire et accessible, la *faire progresser*, la *présenter en ordre systématique*, la *répandre* avec sagesse, prudence et zèle, la *défendre* jusqu'à l'effusion de leur sang contre les attaques de ses ennemis ; enfin *juger, attaquer, condamner, rejeter et détruire* les doctrines et les pratiques opposées à la sagesse catholique.

Venant aux applications, l'A. les indique brièvement en ce qui concerne la théologie dogmatique, la théologie morale, l'Ascétique et la Mystique, la théologie pastorale. Un bref appendice montre l'emploi que le théologien peut et doit faire de la philosophie traditionnelle.

[1] Conrad M. BERTI, *Methodologiæ theologicæ elementa*. In-8 de 252 p. Rome, Desclée, 1955.

Il ne saurait être question de relever ici tous les aperçus de théologie dogmatique et affective d'un livre qui lui-même est un résumé schématique d'une pensée débordante de richesse et étroitement enserrée dans un texte concis. Seules les auditeurs de la Faculté théologique du « Marianum » ont pu apprécier à sa juste mesure la valeur et la chaleur de cette pensée de leur maître. Ajoutons cependant, et sans aucune malice, que les principes de méthodologie du P. Berti ne devront pas, dans la formation des théologiens futurs, dispenser ceux-ci de recourir aux méthodes traditionnelles et notamment aux « Lieux théologiques » de Melchior Cano.

* *

2. — *Théologie et catéchèse.* — Du livre du P. Berti, il convient de rapprocher une excellente étude d'un jeune et brillant théologien rédemptoriste, le P. Hitz, parue dans la *Nouvelle Revue théologique* (novembre 1955). La théologie doit-elle être une catéchèse ? Pour l'A., « la théologie n'est pas la catéchèse » (p. 903) :

La théologie est la recherche d'intelligibilité de la Parole de Dieu. Elle s'efforce de dégager toute la lumière possible de cette parole divine sur toutes choses. C'est l'inventaire, l'analyse et la pénétration systématique du donné révélé. La catéchèse est l'annonce salvifique de la Parole de Dieu. Elle cherche à actualiser cette Parole divine dans le cœur et la vie des hommes. Il y a une catéchèse qui précède toute théologie : c'est la catéchèse missionnaire primitive. Il y a une catéchèse qui suit l'effort d'intelligibilité du théologien : c'est la catéchèse didascalie et la catéchèse mystagogique. Mais la catéchèse comme telle reste distincte de la théologie (p. 903).

H. rappelle avec raison que la théologie doit être « biblique », comme la catéchèse. Sans doute, il ne s'agit pas de méconnaître la valeur du travail spéculatif. Sans doute encore — l'A. le déclare expressément — « cette soumission à la Parole de Dieu ne signifie pas que le théologien réduise tout le donné dogmatique et moral aux seules indications immédiates de la Bible » (p. 909). La Bible doit être lue dans la tradition vivante et actuelle de l'Eglise qui nous en explique le sens intégral. Mais « l'originalité du travail théologique et particulièrement de la réflexion dogmatique et morale, consiste précisément en ce qu'il s'inscrit à l'intérieur de la Parole de Dieu et reste toujours à son service. C'est par le ressourcement biblique continuel que la théologie reste vivante et vivifiante » (p. 910).

Cela posé, il reste vrai qu'une théologie particulière, organisée « en fonction de telle polémique ou philosophie ou perspective déterminée, construit aussi sa synthèse particulière, distincte de celle de la Révélation et de la catéchèse ». Mais

la *théologie comme telle*, qui cherche à pénétrer et à enseigner le donné révélé pour lui-même et dans son ensemble, se doit d'organiser sa synthèse avant tout en fonction de la Parole de Dieu elle-même. Le principe énoncé par Urs von Balthasar, nous semble ici pleinement justifié et nécessaire : « La théologie trouve dans le dessein de la Révélation même l'échelle exacte de sa forme et de sa structure. Ce qui est important à la substance de la Révélation doit l'être aussi à la théologie. Ce qui est comme en marge de la Révélation et a été mentionné comme en passant est pour la théologie un thème à ne développer qu'incidemment. Les proportions de la Révélation devraient être aussi celles de la théologie. Si, dans l'exposé, elle veut prolonger la Parole de la Révélation, que ce soit de manière organique, partant du centre, développant également toutes les lignes, soucieuses des articulations et attentive à les respecter » (*Théologie et sainteté* dans *Dieu Vivant*, n° 12, 1948, p. 28).

Il semble donc, et c'est la conclusion de notre auteur, que la fidélité à la Révélation, qui domine la synthèse catéchétique, doit aussi dominer la synthèse théologique. Ainsi les deux synthèses, loin de s'opposer, se rapprochent jusqu'à s'identifier dans la mesure où la catéchèse et la théologie se soumettent vraiment à la Parole de Dieu. Mais que doit être une synthèse théologique qui se veut être fidèle à la Parole de Dieu ? Elle doit être

une théologie recentrée et réorientée tout entière et en chaque partie sur le mystère chrétien fondamental qui est le mystère pascal du Christ, germe du mystère parcusiaque, parce que révélation plénière du Fils par le Père dans l'Esprit Saint. Inhérente à la Révélation divine, cette vision nous semble aussi essentielle en théologie qu'en catéchèse. Ce qui est au centre de la Parole de Dieu et donc de la liturgie et de la foi de l'Eglise doit se trouver aussi au centre de la théologie, exposé scientifique de cette foi de l'Eglise et de cette Parole de Dieu (p. 916).

Mais là se pose la question de l'enseignement de la théologie aux futurs prêtres et prédicateurs. L'auteur porte à ce sujet un jugement assez sévère que nous livrons à l'appréciation des intéressés. Est-il besoin de dire que nous sommes loin de le faire nôtre dans tous ses détails, bien que son orientation générale comporte une suggestion à retenir :

Le but des séminaires est de former des prêtres, aptes au ministère pastoral que l'Eglise leur confiera demain. A cette fin, il leur faut une formation théologique solide... Il serait erroné de vouloir en faire des théologiens spécialisés. Malheureusement, sous l'influence des méthodes scientifiques modernes et dans l'intention d'équiparer l'enseignement du séminaire à celui des universités, on a poussé à l'excès la spécialisation des études théologiques... Au sortir de leurs études, ces prêtres possèdent une multitude de connaissances particulières, concernant l'histoire, le dogme, la morale, les institutions de l'Eglise. Mais ils ne perçoivent pas, en fonction de l'enseignement théologique lui-même, l'unité vivante et personnelle de la Parole de Dieu qui fait tout l'objet de leur vie et de leur ministère. Cette déficience est à la base de cette dispersion psychologique et de cette spiritualité adogmatique... qui fait la faiblesse de tant de prêtres. Comment y remédier ?

Certes, il ne s'agit pas d'enseigner dans les séminaires une théologie superficielle et moins scientifique. Aujourd'hui surtout il faut aux prêtres une théologie suffisamment détaillée pour embrasser tout le donné de la foi, mais aussi suffisamment dégagée des problèmes et matières plus accessoires en même temps que plus concentrée et approfondie dans les thèmes majeurs pour constituer une formation théologique solide. Un enseignement dogmatique et moral qui se contenterait d'exposer d'une manière purement historique les thèmes révélés dans l'Ecriture et les dogmes proposés par le Magistère ne satisferait ni aux prescriptions de l'Eglise (qui demande « une saine synthèse de théologie positive et scolastique ». Cod., can. 1366, § 2), ni au rôle de la théologie comme telle. Faut-il alors, pour satisfaire aux exigences doctrinales et pastorales du séminaire,

en plus de la théologie - science qui déjà étudie la Révélation divine, une théologie - catéchèse particulière qui en assurerait l'unité et la vie ? Il nous semble plutôt qu'il y suffit de la théologie - science, mais « à orientation catéchétique »... ; c'est-à-dire il y faut l'enseignement dogmatique et moral traditionnel, mais aux qualités catéchistiques consciemment et fortement revalorisées...

Il s'agit d'un effort d'intégration : nous ne voulons rien perdre de la rigueur d'analyse et de construction rationnelle que la scolastique nous a léguée, mais rien non plus des qualités catéchétiques de foi, de lumière et de vie, fondamentales en une étude qui concerne le Dieu Vivant et Vivifiant de la Révélation, à tel point que, tout en étant distinctes dans leur fonction propre, la catéchèse informe la théologie et la théologie alimente la catéchèse (p. 920-921).

* *

3. — Les réflexions du P. Hitz nous invitent à nous reporter à une étude antérieure de quelques mois, publiée par le P. Liégé, dans la *Revue des Sc. phil. et théol.* (janv. 1955) ; *Pour une théologie pastorale catéchétique*. Dans ce remarquable article, on trouve des précisions sur les qualités de la catéchèse chrétienne ; c'est à cet aspect particulier, plus utile pour la plupart de nos lecteurs, qu'on s'attachera dans cette brève recension.

L'A. relève *six* qualités majeures auxquelles devrait être fidèle toute catéchèse chrétienne :

a) La catéchèse sort de l'Evangile, c'est-à-dire de l'annonce de la Bonne Nouvelle de la venue du règne de Dieu sur la terre, par Jésus-Christ, constitué Seigneur des hommes par sa mort et sa résurrection. D'où, deux conséquences :

Toute catéchèse sera christocentrique... Jésus-Christ devient le sujet d'attribution de tout le mystère révélé. Quelque aspect de ce mystère qui retienne l'attention, il sera toujours question du Christ.

Toute catéchèse s'efforcera de ramener le fidèle à l'acte initial de sa conversion... Dans la mesure où la conversion n'aura pas constitué une instance chronologiquement distincte de la catéchèse, comme c'est le cas des enfants baptisés, la catéchèse comportera de toute façon une instance dialectique d'évangélisation, faute de quoi elle ne serait qu'un enseignement religieux... L'évangélisation présente le message du Christ comme la réponse à une « question » de l'homme ; c'est l'œuvre de la pré-évangélisation de susciter et de révéler cette question. L'intériorisation de la Parole de Dieu se trouvera donc conditionnée par le rappel constant de l'instance pré - évangélisatrice chez l'adulte croyant ; par l'éveil de la question chez l'enfant et l'adolescent baptisés, faute de quoi on ne suscitera qu'une foi abstraite, qu'une pure affirmation d' « orthodoxie » sans greffe sur l'existence du baptisé (p. 10).

b) La catéchèse cherche à personnaliser les propositions dogmatiques et théologiques. Il apparaît historiquement certain à l'A. que, « pour sauvegarder l'objectivité de leur contenu, on a eu tendance, dans la théologie des derniers siècles, à n'en affirmer que la teneur intellectuelle, à la différence de la Bible et de l'expérience chrétienne qui les chargent d'un contenu personnaliste et synthétique ».

L'A. donne à ce sujet quelques exemples.

Tout d'abord la conception de la « *Parole de Dieu* » :

Il est une conception de la Parole de Dieu (qui s'exprime d'ailleurs plus volontiers sous le terme de révélation) dans laquelle Dieu est considéré comme Maître souverain de vérité transmettant des vérités doctrinales à l'esprit humain pour l'illuminer divinement. Il en est une autre qui entend sous cette expression... l'acte de la gloire de Dieu devenant présent par amour dans l'histoire et dans la vie des hommes : un acte prenant forme d'événement de salut, d'illuminations et de dynamisme créateur de vie nouvelle. Dieu ne se contente pas, par sa Parole, d'instruire l'homme, il fait reconnaître sa présence et son dessein. Une catéchèse n'hésitera pas entre ces deux conceptions, car seule la seconde exprime, sans l'appauvrir, la totalité religieuse qui est au principe du christianisme (p. 11).

Autre exemple : l'*acte de foi*. La même dualité de conceptions s'y retrouve :

D'un côté, une foi - adhésion à des principes d'intelligibilité surnaturelle prenant dans l'Eglise forme de dogmes. De l'autre, une foi - conversion au Dieu de la Parole reconnu par le cœur (au sens biblique du mot), un accueil par toute la personne du dessein de salut manifesté par Dieu, sans qu'on puisse vraiment isoler l'expression objective de ce dessein de l'acte par lequel on y communie (p. 11).

Exemple de *la vérité :*

Ou bien on insistera sur l'aspect d'orthodoxie pour définir la vérité chrétienne, ou bien sur l'aspect de gloire et de fidélité — incluant d'ailleurs l'orthodoxie — comme y invite le vocabulaire biblique. N'est-il pas capital que le catéchète ne perde jamais de vue que la vérité qu'il transmet est la vérité d'un amour infini qui se donne, que la doctrine chrétienne n'est jamais réductible à un corps de propositions isolables d'un message personnel (p. 12).

c) Troisième qualité majeure, la catéchèse doit unifier les divers aspects du mystère chrétien et sauvegarder l'équilibre organique de la révélation. Un développement *selon la logique concrète de la révélation* s'impose : l'A. en dessine les grands traits :

Jésus-Christ, Révélateur du dessein et du mystère de Dieu : l'annonce du Royaume par la venue du Roi. — *Jésus-Christ, Réalisateur en sa personne du dessein de Dieu :* la Pâque du Christ devenu Seigneur du Royaume. — *Jésus-Christ, Consommateur, dans son Eglise, de sa Seigneurie :* l'Esprit et l'Eglise, expansion de la Pâque du Christ jusqu'à la Parousie réalisatrice du Royaume (p. 13).

Mais il faudra également dessiner, dans le contenu de la foi, différents plans :

Certains aspects du mystère sont l'anticipation déjà positive de la vie glorieuse d'intimité avec le Christ ; d'autres aspects sont plus difficilement intériorisables : tels les dogmes qui touchent à la signification du mal ; d'autres aspects enfin font l'objet d'une adhésion à la volonté du Christ pour le temps du devenir historique du Royaume : tout ce qui est sacrement du salut, hors la sainte humanité du Sauveur et la communion des saints (p. 13-14).

D'après l'auteur, les deux derniers plans prennent leur lumière du premier : « Dans la catéchèse de l'Eglise, la réalité du Saint - Esprit se subordonnera totalement la réalité de l'Institution ecclésiale. On parlera d'abord et davantage de l'action de l'Esprit, de façon subordonnée de la primauté romaine. »

Sur tous ces points, qu'il soit permis de faire une timide remarque. Sans doute, ce que dit le distingué dominicain est vrai, si l'on prend ses assertions dans toute leur amplitude et avec toutes

les nuances qui les conditionnent ; mais un esprit superficiel ne sera-t-il pas tenté de n'en retenir que l'élément subjectif, vital, dynamique, personnel, où l'action de l'Esprit passe avant toute autre considération, fût-ce celle de l'autorité doctrinale suprême ? Simple remarque, qui veut, non pas être une critique, mais manifester simplement une appréhension.

Les trois dernières qualités majeures de la catéchèse ne présentent rien de bien neuf, rien de discutable : Il faut que : *d*) la catéchèse soit « créatrice de la communauté chrétienne » ; *e*) qu'elle unisse indissolublement dogme, morale, liturgie ; *f*) que, dans son expression, elle sache garder vivant le langage chrétien traditionnel, tout en créant un vocabulaire chrétien moderne :

On sait le pouvoir qu'a le langage pour créer une communauté et transmettre une tradition spirituelle. Quand ce vocabulaire a, par surcroît, la garantie de l'inspiration biblique, on reconnaîtra qu'une des tâches de la catéchèse chrétienne est de le transmettre comme un héritage vivant. Plus qu'à des formules dogmatiques [2] nous pensons aux grandes catégories de la révélation : *Royaume*, *Vie*, *Gloire*, *Parousie*, *Témoignage*, *Monde*, *Mission*, *Mystère*, etc., qui devraient fixer la méditation des chrétiens. Mais un tel effort a pour complément nécessaire la création d'équivalences actuelles par lesquelles la réalité chrétienne se trouve implantée dans les catégories de l'esprit et de la sensibilité... (p. 15).

Travail difficile et, ajouterons-nous, assez périlleux, car, ne retenir les formules dogmatiques que pour en transposer le sens défini en un langage conforme aux catégories actuelles de l'esprit et de la sensibilité, comporte un réel risque de déformer ce sens. D'ailleurs, est-il bien vrai que cette adaptation doive être autre chose qu'une explication ?

* *

4. — *Bible, Tradition et Magistère.* — Avec le R. P. DEJAIFVE, S. J., (*Nouv. Rev. théol.*, février 1956), nous sommes ici encore dans un domaine bien proche des considérations précédentes.

Analysant les positions de certains auteurs protestants allemands, D. les résume en quelques lignes. Sans doute, « la dogmatique protestante elle-même ne peut pas toujours se réclamer de la lettre de l'Ecriture et ce n'est d'ailleurs pas requis : il suffit que la relation objective avec le témoignage biblique global puisse être démontrée...

Mais la question qui se pose est la suivante : où en est la norme ? Pour la Réforme, cette « *norma normans* » reste en tout cas l'Ecriture sainte. Dans le catholicisme romain, au contraire, la Bible n'est plus souveraine ; on prend contre elle des garanties, on l'entoure de murailles. La Parole de Dieu y est asservie et la voix de l'homme la supplante. Si c'est le Seigneur qui nous parle dans la Bible (et pourquoi l'aurait-on canonisée sinon pour préserver la pureté divine de la Révélation de tout alliage humain ?), il exige une soumission complète et inconditionnelle à son message. Si l'Ecriture témoigne du Seigneur, l'Eglise et tout interprète lui sont exclusivement liés ; ne pas tenir compte de ce fait, c'est, pour l'Eglise, refuser d'être interpellée par Dieu et n'engager qu'avec elle-même, comme dit K. Barth, un monologue stérile (p. 139).

[2] Nous ajoutons qu'il faut aussi y penser.

Griefs de la plus extrême gravité, qui paraissent décisifs aux protestants, quelles que soient les nuances dont les auteurs marquent leurs opinions personnelles [3].

A ces griefs, D. fait une réponse qui semble péremptoire. Procédant progressivement, il rappelle d'abord « la notion catholique de la révélation ».

S. Thomas semble avoir admirablement saisi l'essence de la Révélation, lorsque, dans un raccourci génial, il propose à notre foi ici-bas l'objet même de notre béatitude dernière et les moyens de l'atteindre : « Dieu dans l'intimité de son être et le Christ incarné qui est « *via quædam ad Deum* » (IIª-IIªᵉ, q. 1, a. 8). Ce Dieu qui est notre salut, nous ne l'atteignons néanmoins qu'à travers la manifestation qu'Il nous donne de lui-même, puisque nous ne pénétrons ici-bas dans l'intimité des êtres qu'à la faveur de l'expression qui nous la découvre. Le Christ lui-même, dans son épiphanie terrestre, s'est soumis aux conditions de toute communication hu-

[3] Transcrivons une page d'un théologien protestant qui s'efforce de présenter sa pensée sous un aspect moins éloigné de la doctrine catholique. Bien qu'adoucissant les divergences, l'opposition au magistère reste le fond de son attitude :

« Nous avons dit que l'Ecriture a besoin d'être interprétée. L'Eglise doit se sentir responsable de cette interprétation. Elle doit prendre position, lorsque cela s'impose, vis-à-vis de certaines explications bibliques proposées par ses docteurs ou par des savants indépendants de son temps. Mais sa responsabilité dans ce cas consiste... précisément à se prononcer dans l'humble soumission à la norme apostolique du Canon. Cela implique deux choses : d'une part, qu'elle n'impose pas aux générations futures l'obligation de prendre comme point de départ et comme norme de leur interprétation du même texte la décision qu'elle se croit obligée de prendre, mais qu'elle reste consciente de la supériorité de l'Ecriture, témoignage immédiat de la révélation divine, sur l'interprétation qu'elle-même croit devoir en donner et qui ne peut être qu'un témoignage dérivé où l'élément humain a une plus grande part ; d'autre part, qu'elle-même prenne sa décision en se plaçant en face du texte biblique lui-même, confiante dans le témoignage interne du Saint-Esprit, et ayant recours à la tradition seulement comme à une source secondaire, à un guide qui peut nous éclairer à condition précisément que nous ne le placions pas au-dessus de la parole des apôtres et que nous soyons prêts, le cas échant, à nous en dégager.

N'éprouvons-nous pas toujours à nouveau comme une libération lorsqu'après avoir lu une quantité de commentaires, quelque bons qu'ils soient, nous lisons la Parole biblique elle-même, en nous efforçant précisément d'oublier ce que nous avons lu dans les commentaires, avec la saine naïveté du catéchumène qui veut entendre parler les apôtres de ce qu'eux ont vu et entendu. Certes la Bible a besoin d'être interprétée. Car ses auteurs ont été des hommes de leur temps, et elle contient, pour cette raison, des imperfections inévitables, inhérentes à toute parole humaine qui s'efforce de traduire la parole divine. Mais n'est-ce pas manquer de foi que de se baser sur le caractère humain de la révélation transmise par les apôtres et sur notre propre faiblesse de lecteurs exposés à toutes les erreurs pour prétendre que nous ne sommes plus capables d'entendre leur témoignage sans passer par une longue chaîne d'intermédiaires dans laquelle l'élément humain joue d'ailleurs un plus grand rôle puisque ce ne sont pas des témoins oculaires comme les apôtres ?... Pour que l'exégète comme l'homme du peuple deviennent capables d'entendre, en plein xxᵉ siècle, la voix même des apôtres et en elle le Kyrios lui-même, ils doivent avoir la certitude (et la communiquer aux autres) que les témoins oculaires, tout en s'exprimant dans le langage de leur temps, savent nous parler encore d'une manière *directe*, précisément lorsque nous sommes prêts à nous placer en face de leur parole avec cette foi dans le Saint-Esprit qui peut se passer d'intermédiaires » (Oscar Cullmann, *La Tradition*, Paris, 1953, p. 51-52).

A deux reprises, le R. P. Daniélou a marqué les déficiences de la pensée de Cullmann. Voir *Dieu Vivant*, n. 24 26.

maine : si sa Personne se révèle l'image parfaite du Père, c'est que ses actes historiques comme ses paroles, toute sa vie enfin, reflétaient en lui le mystère même de Dieu aux esprits préparés à le saisir. Son « passage » ici-bas fut, pour l'humanité entière, la théophanie suprême, dont toutes les autres ne furent que la promesse et la figure.

Cette Révélation de Dieu dans son Fils unique, étant manifestation d'un mystère transcendant la chair et le sang, exigeait d'autre part que Dieu illumine du dedans les esprits qui l'accueillent : c'est ce que nous atteste S. Matthieu dans la confession de Pierre à Césarée de Philippe. Aux signes extérieurs se joint le témoignage interne de l'Esprit de Dieu qui fait voir le sens salutaire et divin des événements réalisés.

Il n'est point, en effet, de révélation sans un rapport à un sujet auquel elle est destinée et qui soit habilité du dedans à la recevoir ; elle ne peut donc se concevoir adéquatement sans tenir compte de la foi qui l'accueille et qui lui donne sa raison d'être, de même qu'une parole ne revêt tout son sens aux yeux de celui qui la profère que s'il y inclut la réaction de l'auditeur auquel il s'adresse.

Message divin, attestant dans le Christ le mystère du salut, la Révélation chrétienne s'achève dans la foi qu'elle suscite et qui lui donne son sens dernier (p. 143-144).

Quel sera le rôle de l'Eglise dans la transmission de la Révélation ? Avec des nuances diverses, mais un accord fondamental sur l'essence même du problème, la théologie réformée envisagerait la mission de l'Eglise comme une recherche et une répétition pour ainsi dire littérale du message dont le Christ aurait fixé l'expression authentique et définitive. L'évangile de S. Jean donne cependant une autre impression : le Saint-Esprit doit nous conduire, comme un guide, peu à peu, à toute la vérité (Jean, XVI, 13), et cependant le Christ a déjà tout révélé (XV, 15). C'est que tout son enseignement n'est pas encore assimilé et compris : « Une intelligence de la Révélation par l'Eglise est prévue, dont l'Esprit-Saint rythmera les étapes progressives dans une fidélité totale au message historique du Christ » (p. 145).

Ce rôle de l'Eglise dans l'assimilation et la pénétration de l'Evangile s'avère indispensable si l'on tient compte du caractère historique de la Révélation du Christ. Parole humaine, adressée en tel milieu déterminé, à tel moment du temps et néanmoins destinée à conduire les hommes dans des situations historiques déterminées et régler concrètement leur marche vers Dieu ; pour mieux les atteindre, elle doit emprunter leur langage, être transposée dans leurs propres contextes mentaux, répondre aux questions qu'ils lui posent à tel moment de leur pèlerinage terrestre. Si le Christ est vraiment le Seigneur des temps, il a disposé le message qu'il livrait à de pauvres pêcheurs de Galilée, de telle sorte qu'il puisse inclure en lui ces adaptations successives et ces développements nécessaires. Mais s'il n'est plus là, en personne, pour veiller, comme jadis, de son vivant, à l'intelligence exacte de sa Parole, où pourra s'opérer, dans cette vaste symbiose de sa Révélation et des cultures humaines successives, la transmission fidèle de son Evangile ? Nulle part ailleurs que dans le sujet auquel il le confie : l'Eglise. C'est elle qui reçoit le pouvoir non seulement de prêcher l'Evangile, mais de le proclamer authentiquement à chaque époque, c'est-à-dire de l'interpréter avec certitude... Au témoignage des apôtres qui recueillaient (la Parole du Christ) à sa source et en constituaient avec l'aide de l'Esprit un dépôt sacré, succède désormais le témoignage de l'Eglise (p. 145-146).

C'est ici qu'il faut affirmer, à l'encontre des méprises protestantes, le rôle « subordonné » du magistère : subordonné, entendons : dépendant du Christ et de sa Parole. L'Eglise n'a pas un pouvoir « prophétique », consistant à exprimer une révélation immédiate de Dieu ; son pouvoir est un simple pouvoir d'interprétation d'un message déjà délivré et dont l'Eglise, dans son ensemble, est l'authentique dépositaire. Il est relatif à un objet préalable, au donné de la Révélation. Ainsi l'Eglise enseignante, encore qu'elle soit la seule, en raison du charisme de l'Esprit, à interpréter correctement ce « donné », ne fait que le déchiffrer, à la lumière de sa foi ; mais elle ne l'invente pas.

Ainsi la Révélation du Christ ne nous atteint aujourd'hui que par le kérygme de l'Eglise : le Nouveau Testament, qui nous transmet pour une part le témoignage apostolique, s'inscrit à l'intérieur de cette profession de foi ecclésiale... L'Eglise, en effet, voit en lui le témoin privilégié du kérygme apostolique. Et dès lors une constatation s'impose :

Au moment même où le Nouveau Testament (constitué en recueil canonique) accède, si l'on peut dire, à sa place d'honneur, le magistère des évêques s'affirme avec plus de netteté, revendique le droit de l'interpréter authentiquement, en s'appuyant sur la foi des églises et sur le sens ecclésiastique... C'est dans cette lumière, à travers la dogmatique naissante de l'Eglise, que l'Ecriture est lue et quiconque s'est rendu familière l'exégèse des Pères, pourrait amener ici plus d'un exemple qui le confirme.

C'est donc à l'intérieur de sa tradition, continuant le témoignage originel des apôtres, mais enrichie de l'intelligence qu'elle s'en donne au cours des temps que l'Eglise a recours à l'Ecriture, et ce que sa foi vivante y découvre, stimulée par les problèmes concrets qu'elle a sans cesse à résoudre, contribue à son tour à préciser cette Révélation qu'elle proclame dans sa prédication, sans en avoir « réalisé » d'emblée toute la portée ni les intentions cachées (p. 148-149).

Progrès donc dans l'interprétation de l'Ecriture; mais ce progrès n'est pas provoqué par des facteurs étrangers à la foi, venant peu à peu influencer et finalement corrompre la pureté première de la Révélation. C'est dans son histoire même que l'Eglise trouve, grâce à l'Esprit qui la guide, l'orientation de sa foi vers le développement final du message du Christ.

Mais qui peut assurer que l'Eglise « est toujours fidèle à ce message, qu'elle ne l'a pas trahi, pour en disposer à son profit et s'ériger en maîtresse à la place de l'unique Maître ? »

Il semble bien, conclut l'A., qu'il faille conclure par un acte de foi en l'Eglise. Nous en convenons aisément : comme le disait bien Schweitzer, c'est cette position préalable qui sépare le catholicisme de la Réforme. Cet acte de foi, encore qu'il s'appuie sur des indices fournis par le Nouveau Testament, se fonde en dernier ressort sur Dieu lui-même et son témoignage (p. 151).

On ne saurait mieux dire.

II. — DU MYSTERE DE LA TRINITE

5. — De l'Université Laval de Montréal (Canada), une thèse nous est parvenue, qui intéressera les spécialistes de la théologie thomiste et médiévale,

Théologie trinitaire chez S. Thomas d'Aquin, évolution du concept d'action notionnelle, par Paul VANIER, S. J.[4].

Thèse précieuse, dont la portée ne saurait échapper aux esprits curieux de découvrir l'évolution de la pensée de S. Thomas. Plusieurs théologiens récents, plus préoccupés de discussions spéculatives que d'exégèse, s'en tiennent à des positions du *De Potentia* sur des problèmes de théologie trinitaire où la conciliation de cet ouvrage avec la *Somme théologique* fait difficulté. Ils complètent même la théologie trinitaire de la *Somme* par celle des *Questions Disputées,* dont les longs développements et la composition analytique donnent l'impression d'une plus grande profondeur. Cependant le théologien qui aborde en historien ces textes dont l'exégèse fait difficulté, ne peut se défendre de présumer bientôt l'existence d'un approfondissement marqué entre la théologie trinitaire du *De Potentia* et celle de la *Somme.* Il sera même étonné que ce développement ait, dans son ensemble, passé inaperçu.

Dans la première partie de son ouvrage, l'A. montre le développement du concept thomiste d'action notionnelle du *De Potentia* à la *Somme.* Entre les deux ouvrages, il relève les variations suivantes :

Dans le *De Potentia,* l'analyse psychologique conclut à la consubstantialité des personnes, tandis que dans la *Somme,* elle conclut à leur distinction. — Dans la priorité que le *De Potentia* reconnaît au Père sur la génération, le Père est perçu dans son identité même avec l'essence, commune aux trois personnes ; la *Somme* manifeste une priorité du Père distincte et personnelle. — Le *De Potentia* commence ses discussions trinitaires dans une perspective dionysienne : il envisage la diffusion du Bien identifié au Père ; il fait appel à une possession personnelle de l'essence par chaque personne ; il envisage dès le départ l'aspect personnel de la procession ; tandis que la *Somme* évite toute perspective dionysienne, ne fait nulle part appel à une possession personnelle de l'essence par les personnes et se garde surtout de considérer au départ de ses discussions trinitaires l'aspect notionnel de la procession. — Le *De Potentia* semble bien contenir une dialectique des accidents plus confuse et certainement moins éclairante pour la théologie trinitaire ; il n'attribue pas *formellement* la subsistance de la personne divine à la relation personnelle et il préfère affirmer que le mot *personne* signifie en Dieu l'essence *in recto* et la relation *in obliquo...* — Le *De Potentia* ne distingue pas explicitement le concept de procession de celui d'action notionnelle ; dans sa perspective dionysienne, il rapproche la puissance génératrice de la puissance créatrice. La *Somme* a clairement distingué les concepts de procession et d'action notionnelle — c'est ce qui permet de réorganiser le traité de la Trinité selon une structure toute scientifique — et elle insiste sur l'hiatus entre la puissance génératrice immanente et la puissance créatrice (p. 89-90).

L'A. fait observer que les positions du *De Potentia,* abandonnées par S. Thomas dans la *Somme,* se retrouvent chez les contemporains et les maîtres du Docteur angélique, tandis que les positions de la *Somme* sont nouvelles et personnelles à S. Thomas. Le développement de la pensée thomiste rejoint d'ailleurs les exigences immanentes de la théologie augustinienne :

Cette nouveauté de la théologie trinitaire de la *Somme,* son augustinisme, son achèvement et sa pureté scientifique constratant avec le tradionnalisme, la perspective dionysienne, l'imprécision et un reste de symbolisme de la théologie trinitaire du *De Potentia,* n'en est-ce pas assez pour conclure à un développement de la théologie trinitaire entre ces deux ouvrages ? (p. 91).

La seconde partie de la thèse du P. V. étudie « le développement de la théologie trinitaire thomiste et le Problème de critique littéraire que soulève le texte actuel du *Commentaire sur les Sentences.* » Une analyse minutieuse, des comparaisons rigoureusement établies, montrent que le *Commentaire sententiaire,* une des premières œuvres de S. Thomas, offre néanmoins sur la théologie trinitaire un ensemble de positions identiques à celles de la *Somme* et du *Compendium theologiæ* et divergentes de celles du *De Potentia* et de la *Somme Contre les Gentils.* Mais ces textes qui s'apparentent à l'achèvement de la pensée de S. Thomas en avoisinent d'autres présentant un fonds tout archaïque. Comment résoudre ce problème ?

Voici l'hypothèse émise par notre auteur :

L'hypothèse d'une retouche partielle du *Commentaire* à l'époque de la maturité ne s'offre-t-elle pas comme une solution cohérente du problème ?... S. Thomas, souvent par des additions marginales, quelquefois par des reprises de questions entières, aurait corrigé à l'époque de la rédaction de la *Somme* les positions spéculatives du *Commentaire* où son enseignement actuel était devenu en désaccord avec son texte ancien. Les développements plus dogmatiques enveloppés autrefois d'une perspective dionysienne auraient été laissés intacts. S. Thomas n'utilisait plus ces développements dans l'unité de sa synthèse finale ; il ne les jugeait pas pour cela erronés. Hors d'une théologie rigoureusement synthétique de la Trinité, ces développements dionysiens demeuraient une exploitation utile des données foncières du dogme trinitaire (p. 124).

A cette hypothèse très vraisemblable, l'A. ajoute le poids d'un argument de critique externe : la première rédaction du *Commentaire sententiaire* d'après le résumé d'Hannibald. Bien que ce texte semble s'inspirer aussi de Pierre de Tarentaise, on y trouve, fidèlement résumées, les positions plus traditionnelles et plus dionysiennes que contient le texte actuel du *Commentaire* de S. Thomas ; mais, par contre, en sont absentes les positions caractéristiques de l'achèvement de la théologie trinitaire thomiste. A leur place, on en trouve de plus archaïques. La cause semble donc entendue.

L'ouvrage du P. Vanier apporte un élément considérable et d'intérêt majeur sur le développement de la pensée thomiste. Sa valeur scientifique le classe comme une étude indispensable aux théologiens de nos séminaires et universités.

* *

6. — D'une allure différente est l'étude du P. Tite SZABO, O.F.M. : *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventuræ*[5] récemment publiée dans la « Bibliothèque de l'Acadé-

[4] P. VANIER, *Théologie Trinitaire chez S. Thomas d'Aquin.* In-8 de 156 p. Paris, Vrin ; Montréal, Institut d'études médiévales (831, av. Rockland), 1955.

[5] In-8 de 210 p. « Orbis catholicus », Herder, Rome, 1955.

mie catholique hongroise », avec le n° 1 de la section philosophico-théologique.

On se trouve ici en face d'un exposé doctrinal de la pensée même de S. Bonaventure relativement à l'exemplarisme divin ; — précisons : l'exemplarisme trinitaire. Travail important et précis, résultat de patientes investigations dans les œuvres du Docteur séraphique et dont l'initiative remonte à quelque trente années, avec A. Stohr et surtout le P. Bissen, dont les notes ont été conservées par le P. Bonnefoy et communiquées à l'auteur.

L'ouvrage comprend deux parties. La première, plus générale, expose les degrés d'analogie de la Trinité dans le monde créé ; la seconde, plus spéciale, examine cette analogie dans chaque ordre de créatures.

Tous les théologiens, on le sait, enseignent une double analogie dans le monde créé : vestiges de la Trinité en toutes créatures, image et ressemblance dans les créatures rationnelles. Cet enseignement commun n'empêche pas certaines divergences et certaines nuances. L'A. ne manque pas de les signaler, surtout par comparaison avec la doctrine de S. Thomas, en ce qui concerne le vestige, avec celle de S. Augustin, relativement à l'image et à la ressemblance. Il est particulièrement intéressant de retrouver, chez S. Bonaventure, sous des expressions à peine différentes, la distinction « formelle *ex natura rei* », enseignée par Duns Scot entre les attributs divins, entre les idées divines, et dont S. Bonaventure fait la raison fondamentale de l'essence même du vestige. En ce qui concerne l'image et la ressemblance, Augustin comme Bonaventure en trouve la raison dans la « capacité » de l'âme pour atteindre Dieu par la connaissance, l'amour, la configuration, le progrès vers lui, une participation aboutissant à la déiformité. Pour Augustin,

> l'assimilation spéciale, par lequelle l'âme dépasse le vestige et devient image et ressemblance de la Trinité, provient de la *présence de Dieu* dans la créature raisonnable. Les degrés de l'assimilation vont de pair avec les degrés de l'intimité de cette présence divine dans l'âme. Le premier degré de cette intimité est la présence naturelle de Dieu, objet de connaissance et d'amour : de là, l'image. Le second degré est la présence naturelle de Dieu, habitant dans l'âme comme l'hôte dans sa demeure ; de là, la ressemblance. Telle est l'idée mère qui a fécondé la doctrine de S. Bonaventure (p. 80).

La pensée augustinienne se retrouve chez S. Bonaventure, mais avec cette précision que tous les degrés de ressemblance analogique de la Trinité dans la créature reposent sur ce seul et unique principe, bien digne du séraphique Docteur : *Quod est maxime natum uniri alteri, maxime natum est ei configurari* ; AMOR ENIM, QUIA UNIT, TRANSFORMARE DICITUR AMANTEM IN AMATUM (*Sent.*, II, dist. 16, a. 1, q. 1). Bien plus, cette capacité d'amour oriente l'âme vers la connaissance de la Trinité elle-même, dans la connaissance extatique, plénitude d'illumination jointe à une sorte d'obscurcissement de l'esprit.

Quand il s'agit de descendre dans l'analyse de l'analogie trinitaire en chaque espèce de créature, la doctrine bonaventurienne apparaît d'une merveilleuse fécondité, montrant cette analogie comme le principe, soit de la multiplicité, soit de l'unité : le monde sensible, le monde spirituel des anges et des âmes, les sciences, le monde spirituel avec ses multiples aspects (missions divines, libre arbitre orienté vers le bien par les sacrements, soutenu par la grâce et les dons du Saint-Esprit, hiérarchie angélique et ecclésiastique, Ecriture Sainte), en tout et en tous l'analogie trinitaire fait resplendir l'unité dans la multiplicité. Ces considérations font comprendre la portée de la « théorie rationnelle » de la Sainte Trinité, c'est-à-dire de sa démonstration par des arguments de convenance, démonstration qu'on retrouve chez plus d'un théologien médiéval, notamment chez Richard de St-Victor.

On le voit par cet aperçu trop bref et trop imparfait, c'est toute la théologie qui, chez S. Bonaventure est illustrée par l'analogie trinitaire : son exposé devient ainsi une synthèse admirable de théologie spéculative et de théologie mystique. Est-ce à dire que tout soit parfait et à retenir dans la doctrine bonaventurienne d'une analogie trinitaire étendue à tout être et à toutes catégories d'êtres ? L'A. ne le prétend pas : une connaissance plus parfaite de notre univers montrerait que certaines assertions ont perdu leur valeur, que d'autres considérations pourraient et devraient être mises en lumière. Mais le principe fondamental de l'analogie trinitaire conservera toujours sa valeur générale et manifestera de plus en plus la sagesse divine dans la vie du monde.

* *

7. — Une vie trinitaire, et non plus seulement une analogie, est un bien de l'âme sanctifiée. Thème fréquemment envisagé par la théologie mystique, disons par la théologie tout court : « habitation des personnes de la Trinité dans les âmes justes ». Un fascicule des *Ephemerides carmelitanæ* — qui nous est parvenu avec un grand retard — a repris la question à la lumière de travaux récents, *Proprietà o appropriazione ?* (1953, p. 239-290). L'A., le P. Enrico DI S. TERESA, a condensé son étude en quatre points.

Le *premier* consiste dans le rappel des solutions proposées ; d'après lui, ces solutions peuvent être ramenées à deux classes, selon qu'elles envisagent le rapport de l'âme juste à Dieu comme au *principe* ou comme au *terme* de la grâce. D'une part nous trouvons les thèses, parfois opposées entre elles, de Petau, de Scheeben, de Galtier, de Schauf (*Die Einwohnung des hl. Geistes*, Fribourg, 1941), de Iovene, de Chr. Pesch, du P. de Régnon. D'autre part, envisageant la possibilité d'attribuer à l'âme juste un lien spécial d'union à l'une des personnes de la Trinité, comme terme de son union à Dieu, le P. Dockx, O. P. (*Fils de Dieu par grâce*, Paris, 1948), reprend une théorie, déjà exposée en 1864 par Enrico Borgianelli, S. J. (*Il soprannaturale ossia la elevazione e l'ultimo destinato dell'uomo*) puis proposée, vingt ans auparavant, par Mgr Waffelaert. Il enseigne que

> ni la grâce, ni aucune autre réalité créée ne peut nous rendre formellement déiforme ; notre déification ne peut dériver que d'une communication de Dieu lui-même à vous. Cette communication se produit en tant que Dieu ou la nature divine se fait le *terme immanent* de nos opérations de connaissance et d'amour. Ce qui

implique que la nature divine s'unira à nous *en tant que possédant la propriété notionnelle de terme immanent des opérations divines* dans l'ordre de la connaissance et de l'amour, c'est-à-dire en tant que subsistant dans le Verbe et respectivement dans l'Esprit-Saint.

Nos rapports avec chacune des personnes se trouvent ainsi établis : le Verbe termine par lui-même la connaissance, aussi bien expérimentale que de vision ; le L'Esprit-Saint qui est l'Amour essentiel affecté d'une ultime auquel les deux autres personnes nous conduisent, en tant que par les missions de ces deux autres personnes nous font posséder le Père lui-même. L'Esprit-Saint qui est l'Amour essentiel affecté d'une relation notionnelle termine en propre et pas seulement par appropriation la relation créée ayant pour terme Dieu-Amour. Ainsi la présence personnelle du Verbe et de l'Esprit-Saint dans les missions des personnes ne serait pas à confondre avec l'inhabitation de la Trinité dans les âmes justes selon la grâce sanctifiante (p. 253).

Une autre tentative très intéressante et bien connue de nos lecteurs est celle de notre directeur, Mgr Catherinet, cherchant à préciser la doctrine de S. Jean de la Croix : développant une théorie déjà amorcée par A. Dorsaz (*Notre parenté avec les Personnes divines*, Paris, 1921), C. part de la considération du mystère de l'Incarnation. Comme toutes les œuvres *ad extra*, l'Incarnation est une œuvre commune aux trois personnes ; et cependant elle a comme terme unique la personne du Verbe. Par le moyen de la personne du Verbe, la nature humaine de Jésus entre en participation de la vie trinitaire ; avec le Verbe elle aura un rapport de filiation à l'égard du Père ; avec le Père et le Fils, elle participera à la spiration de l'Esprit-Saint.

L'âme humaine du Christ n'est sanctifiée par la grâce qu'en vue de devenir l'âme d'une personne divine déterminée, la seconde ; l'harmonieuse sagesse de Dieu lui donne donc une forme de grâce qui convient à cette destination. De plus, le Verbe Incarné, même en tant qu'il est tel homme, est le Fils unique de Dieu ; sa grâce est donc *une grâce de Fils*... Ainsi, dans le cycle trinitaire que nous voyions se fermer sur lui-même, voici qu'une nature humaine a trouvé place. Elle y est entrée grâce à la *relation* établie dans cette nature humaine à l'égard de la seule Personne du Fils. C'est donc par son *union* qui entraîne *ressemblance* au Fils de Dieu que l'humanité du Christ est entrée dans la vie trinitaire, dont elle jouit *par participation*.

Or, de cette grâce créée de l'âme humaine du Christ, notre propre grâce sanctifiante n'est à son tour qu'une dérivation, une participation. (*Ami du Clergé*, 1932, p. 297).

Tel est le point de départ. L'application à l'âme juste se fait logiquement. Mgr C. y est revenu dans *La Vie Spirituelle* (avril-juin 1934, p. 113-128). Puisque notre grâce est un prolongement de la grâce du Christ, dont nous formons le Corps mystique, elle possèdera les caractéristiques de cette grâce : étroitement unis au Fils, nous sommes par une espèce de prolongement, l'objet de l'amour que le Père a pour le Fils ; nous sommes également pénétrés de l'amour dont le Fils aime le Père. Et ainsi, réellement, quoique d'une façon analogique, nous participons dans le Fils à son mouvement d'amour vers le Père ; mouvement grâce auquel le Fils concourt à produire le Saint-Esprit.

Le P. Henri de Sainte Thérèse ne manque pas de rappeler ici l'enseignement de *Mystici Corporis :*

Nous ne désapprouvons pas, déclare Pie XII, ceux qui ouvrent diverses routes, tentent divers systèmes pour saisir et tâcher d'éclairer ce si profond mystère de notre union merveilleuse avec le Christ. Cependant voici un principe qui s'impose à tous et doit rester inébranlable, s'ils ne veulent pas s'égarer loin de la doctrine authentique et de l'enseignement exact de l'Eglise; c'est qu'il faut rejeter tout mode d'union mystique par lequel les fidèles, de quelque façon que ce soit, dépasseraient l'ordre du créé et s'arrogeraient le divin au point que même un seul des attributs du Dieu éternel puisse leur être attribué en propre. Qu'ils maintiennent en outre fermement cet autre principe certain, qu'en cette matière tout doit être tenu commun aux personnes de la Sainte Trinité de ce qui a rapport à Dieu envisagé comme cause efficiente suprême.

Une remarque opportune constitue le deuxième point auquel s'arrête l'auteur. Si le problème s'est posé d'un rapport de l'âme à une personne déterminée de la Trinité, c'est que la révélation du Mystère trinitaire a été faite d'une manière *concrète*, les personnes divines ayant été manifestées par des opérations différentes. Le Fils est apparu dans l'humanité prise hypostatiquement et par laquelle il opérait ses miracles et prêchait sa doctrine. Quant au Saint-Esprit, sa révélation s'est faite par des opérations manifestement ordonnées à la sanctification des âmes : Annonciation, baptême du Christ, promesses faites par Jésus d'un Consolateur, langues de feu à la Pentecôte... Il a fallu, dès le début de la prédication apostolique, rendre sensible le caractère divin de ces manifestations pour affirmer la divinité des Personnes ; mais aussi rappeler la diversité des manifestations divines, pour faire comprendre la distinction réelle des personnes. La révélation chrétienne n'a pas été, dès l'origine, une *spéculation*, mais un *fait* historique. Mais il a fallu bientôt se poser la question : l'attribution à chacune des Personnes d'une activité distincte exprimait-elle une propriété personnelle à chacune ou bien était-ce seulement un expédient de la Providence pour affirmer plus expressément la distinction des Personnes ? (p. 264).

Le troisième point étudie l'attitude des Pères en face de ce problème. Une remarque générale s'impose : dans la controverse antiarienne et antimacédonienne, les Pères ont attribué avec insistance au Saint-Esprit la sanctification des âmes ainsi que d'autres opérations et prérogatives divines ; mais ce fut pour démontrer sa divinité. Il n'était point dans leur intention d'exclure les autres Personnes de ces opérations et prérogatives. Une telle attitude de leur part aurait servi, non à prouver la consubstantialité des personnes (et c'était cependant le but poursuivi par les défenseurs de l'orthodoxie), mais à affirmer le trithéisme qu'ils combattaient.

Le quatrième point entend préciser la pensée de S. Thomas sur cette relation de l'âme à la vie trinitaire. Tout d'abord, un principe paraît incontestable : aucune activité propre à l'une ou à l'autre des Personnes divines dans l'ordre de la causalité efficiente ; mais c'est dans l'ordre de l'exemplarité, que chaque personne, en vertu d'une appropriation, peut être le terme d'une relation spéciale de l'âme à Dieu. Ce n'est pas pour autant nier ou supprimer la vie trinitaire dans l'âme. S. Thomas affirme explicitement que les Personnes divines peuvent être objet de notre jouissance :

La créature raisonnable obtient le privilège (de jouir de Dieu) lorsqu'elle devient participante du Verbe divin et de l'Amour qui procède, jusqu'à pouvoir librement connaître Dieu en vérité et l'aimer parfaitement. Seule donc la créature raisonnable peut posséder une Personne divine. Quant à réaliser cette possession, elle n'y peut parvenir par ses propres forces ; il faut que cela lui soit « donné » d'en haut... (I^a, q. 38, a 1).

Et plus loin, avec plus de précision :

Il y a pour Dieu une manière commune d'exister en toutes choses par son essence, sa puissance, sa présence ; il y est ainsi comme la Cause dans les effets qui participent sa bonté. Mais au-dessus de ce mode commun, il y a un mode spécial qui est propre à la créature raisonnable : en celle-ci, on dit que Dieu existe comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. Et, parce qu'en le connaissant et aimant, la créature raisonnable atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais qu'Il habite en elle comme dans son temple... Cependant, dans le don même de la grâce sanctifiante, c'est le Saint-Esprit que l'on possède et qui habite dans l'homme. Dès lors le Saint-Esprit est lui-même donné et envoyé. (I^a q, 43, a. 3).

Pourquoi le Saint-Esprit spécialement dans le don de la grâce ? S. Thomas s'en explique plus loin, en parlant de l'*appropriation* des effets créés aux Personnes divines (q. 45, a. 6, ad 2). Il semble difficile de lui demander autre chose...

* *

8. — Les limites imposées à nos recensions nous obligent à de simples indications relativement à trois articles de la *Nouvelle Revue théologique*, qui se rapportent au présent sujet : du P. Solignac, S. J., *Le Saint-Esprit et la présence du Christ auprès de ses fidèles* (mai 1955, p. 478-490) ; — *Comment reconnaître la personnalité du Saint-Esprit ?* de J. de Baciocchi, S. M. (décembre 1955, p. 1025-1049) ; — *Charité fraternelle et Vie trinitaire*, par M. l'abbé L. Lochet (février 1956, p. 113-114) ; — Ajoutons sur *La révélation de l'Esprit-Saint*, esquissée dans l'A. T.. manifestée dans le Nouveau, l'article du P. M.-E. Boismard, O. P., dans la *Revue thomiste*, 1955 (I), p. 1-21).

III. — DE LA FOI

L'excellente publication « Lumière et Vie » présente l'avantage de grouper dans un cadre unique diverses questions se rapportant à un même problème. Le n° 23 (septembre 1955) présente des « réflexions théologiques » sur *La Foi.*

* *

9. — En étudiant ce qu'est l'acte de foi, les PP. A. Grail et R. Luquet, O. P., se demandent « comment se fait-il que l'attitude globale de la foi, telle qu'elle apparaît dans l'Ecriture, se soit peu à peu réduite à l'adhésion intellectuelle, et que celle-ci ne trouve de meilleure analogie que la foi humaine ? » De fait, dans le donné scripturaire,

c'est sous la forme d'un sentiment fort complexe que nous apparaît la foi... Elle est accueil, elle est confiance, elle est fidélité. C'est une remise totale de l'être humain à son Dieu en réponse aux avances de ce Dieu. Sous ces différents aspects, elle constitue donc, pour le croyant qui la vit, une existence nouvelle... C'est cet aspect de nouveauté, si fortement souligné chez S. Paul, qui la caractérise par-dessus tout... (p. 13).

Comment expliquer que, sans trahir ni le donné biblique, ni son développement au cours des âges, l'accent ait été mis sur l'adhésion intellectuelle : « Je crois fermement les *vérités* que croit et enseigne votre Sainte Eglise ? »

C'est pour répondre à cette question que nos auteurs examinent le Nouveau Testament, terme de la révélation chrétienne, les professions de foi en liaison avec le baptême et la lutte contre les hérésies, enfin le passage nécessaire de l'adhésion concrète à une analyse de l'objet auquel on adhère. C'est ainsi qu'ils justifient le passage à l'adhésion intellectuelle qui, selon eux, est déjà exigée par Notre-Seigneur et par les premiers symboles. Et cette adhésion intellectuelle devait s'affirmer de plus en plus dans la profession de la foi chrétienne.

Contrairement à d'autres théologiens qui s'efforcent de minimiser l'élément intellectuel de l'acte de foi, nos auteurs montrent, par l'analyse de la foi et de son objet et par l'analogie de la foi humaine, que ce caractère intellectuel de l'acte de foi s'impose nécessairement, si l'on veut préserver la foi surnaturelle elle-même des déviations que lui a fait subir le semi-rationalisme allemand du XIX^e^ siècle.

La conclusion de l'étude résume bien la marche générale de la démonstration :

La pédagogie de l'Eglise, en précisant peu à peu son caractère dogmatique, a privilégié l'aspect intellectuel de la foi. Cela nous est apparu comme un processus non seulement légitime, mais nécessaire, enraciné dans la substance vive de l'Evangile.

. . . .

Même dans ses commencements, la foi salutaire rencontre la totalité du Mystère, avec un minimum de contenu formulable (*fides ex auditu*).

Les énoncés les plus élaborés — ceux du Concile du Vatican — ne cessent pas, en l'opposant irréductiblement à la science, de la situer comme une certaine connaissance.

C'est pour essayer de nous en rendre compte et mieux localiser son mystère que nous avons eu recours à l'analogie de la foi humaine. Nous avons ainsi désigné l'adhésion sur témoignage à un message significatif, digne d'intérêt, mais, par hypothèse, soustrait à toute évidence directe.

L'analyse de cette réalité, dégagée de voisinages suspects, nous a conduit à une conclusion capitale. L'autorité du témoin est atteinte de deux manières distinctes : comme objet de constat, d'abord ; comme motif propre de l'adhésion, et dans cette adhésion même, ensuite. C'est à partir de cette distinction seule qu'il nous paraît possible de soutenir le caractère essentiellement surnaturel de la foi salutaire, dont les conditionnements extérieurs ne diffèrent pas de nature.

Dans la foi théologale, Dieu se rend immédiatement présent à l'intelligence. Elle est intimement équipée par le Dieu donneur de vie, comme vitalisée du dedans et investie dans un milieu divin. Ce n'est pas l'expérience psychologique du croyant qui lui impose cette affirmation, mais la réflexion théologique sur le témoignage que l'Eglise rend à la foi.

C'est dire que la qualité intime de cette foi n'est pas proportionnée à la conscience des raisons de croire. Celles-ci préparent et conditionnent l'acte de foi. L'adhésion, en elle-même, est d'un autre ordre. On peut dire que de cela le chrétien cultivé de notre temps a généralement une vive conscience.

De façon plus générale, la conception traditionnelle des préliminaires rationnels de la foi (*præambula fidei*) fait pour lui gravement question. Il se veut certes attentif aux enseignements répétés du magistère sur ce point. Mais il est plus sensible à ce qu'ils paraissent retenir de problématiques périmées qu'aux nécessités de structure qu'ils continuent d'affirmer.

Le drame de chaque vie croyante rappelle pourtant, et douloureusement parfois, ces nécessités. Le prix de la foi ne se mesure pas à la valeur de ses chemins. Les raisons de croire restent à l'extérieur de l'adhésion. Elles font cependant partie de son conditionnement normal. Leur fragilité, leur affaissement, soudain ou progressif, risquent toujours de menacer la réalité de la foi. Mais, en revanche cette foi y trouve occasion de se purifier et de s'affermir, en remportant de nouveaux triomphes. Dans chaque existence croyante, elle doit être sans cesse prête à surmonter l'incrédulité latente qui s'alimente du péché, de l'ignorance ou d'un surcroît de lumières encore mal reconnues.

* *

10. — Cet aperçu général du problème de la foi ne saurait embrasser le sujet dans toute son étendue. Un problème subsidiaire — d'une importance capitale cependant — concerne les *rapports de l'Eglise et de la foi* et les liens profonds qui doivent régner entre l'une et l'autre. Avec sa maîtrise habituelle, le R. P. Liégé a traité ce sujet important.

Il étudie d'abord les influences qui conditionnent positivement l'acte de conversion et d'accès à la foi. La présence de l'Eglise est une de ces conditions déterminantes. Elle fait entendre et voir l'Evangile ; mais l'accès à la foi suppose un troisième témoignage, celui de l'Esprit-Saint qui seul convertit. La prédication de l'Evangile serait vaine, si l'Eglise ne suscitait pas, chez les hommes à convertir, un climat « pré-évangélique ». Il ne s'agit ni de tabler sur les aptitudes du tempérament instinctivement religieux, ni de proposer des démonstrations philosophiques, ni d'inquiéter l'incroyant par la terreur de la vengeance divine ou la crainte de la mort ; c'est sur une inquiétude spirituelle que la foi se construit :

C'est en s'approfondissant dans l'existence que l'incroyant s'approchera de l'Evangile. Un certain nombre d'attitudes sont le fruit de cet approfondissement, qui constitue le comportement des candidats à l'Evangile : *avoir un minimum d'expérience de la vie intérieure*, faite d'attention, d'accueil et de communion en face de la réalité humaine ; *sentir le caractère fini et fragile d'une existence humaine* incapable de tenir ses propres promesses ; *avoir l'humilité* de qui se sait pauvre ; avoir le goût du vrai et du réel, avec une totale droiture ; estimer par-dessus tout *le témoignage de la conscience et la fidélité à l'aspiration morale*. Comportement pré-évangélique qui n'est point l'apanage des intellectuels, mais des êtres qui ont cessé d'être superficiels dans leur vie (p. 52-53).

Le climat pré-évangélique doit se trouver dans la société aussi bien que chez les individus. Une tâche s'impose donc à l'Eglise de « collaborer à l'avènement de communautés humaines dans lesquelles l'homme devienne plus vraiment libre qu'il ne le serait comme individu isolé, moins déterminé par l'inhumanité de sa condition et par ses structures de civilisations matérialistes » (p. 54).

Le signe de l'Evangile prêché aux hommes doit lui-même être visible : *unité* et *amour fraternel*, comme le demande Jésus dans l'Evangile (Jo., XVII, 23 ; XIII, 35) :

Tant que les chrétiens seront divisés en multiples confessions ; tant que les communautés chrétiennes n'étonneront pas par leur amour fraternel surhumain, les hommes ne reconnaîtront pas collectivement l'active présence de l'Evangile dans l'Eglise... Pas de grandes manifestations de puissance spectaculaire, mais une foi chrétienne dont les fruits d'unité et de charité se voient et fassent voir l'Evangile... *Toute l'Eglise est collectivement solidaire du signe donné au monde incroyant* (p. 56).

L'annonce de l'Evangile impose au missionnaire un effort créateur : il s'agit, en effet, de « traduire le message du Christ éternel en un langage qui le rende vraiment présent aux collectivités d'aujourd'hui. » Ainsi l'Evangile sortira de l'Eglise où il est vivant, pour être reçu dans les vies humaines qui feront, avec lui, retour à l'Eglise.

Ce que sera la vie de la foi dans et par l'Eglise, l'A. l'expose dans la seconde partie de son étude. L'enseignement de l'Eglise tout d'abord vivifiera sans cesse la foi reçue. Cet enseignement

n'a point pour but de répondre aux curiosités humaines des croyants, mais de les faire entrer dans le mystère du Christ. C'est pourquoi cet enseignement prendra la forme privilégiée de la *prédication-catéchèse*, celle qui épouse le mieux les caractères de la Parole de Dieu... Cette catéchèse visera sans cesse à faire intérioriser par les croyants *l'unité* de tous les aspects de la révélation à partir de leur centre personnel, qui est Jésus-Christ, ainsi que l'unité de cette révélation et de la réalité humaine. Sa portée sera toujours ecclésiale en ce sens qu'elle visera sans cesse à unir le peuple croyant dans une foi commune, s'adressant à chaque croyant comme membre de la communauté de foi (p. 60).

Un constant recours aux précisions apportées par le Magistère de l'Eglise ainsi qu'à l'Evangile est nécessaire pour la catéchèse : on n'oubliera pas que « c'est dans l'Eglise et par elle que nous sont ouvertes les Ecritures, et que nous y reconnaissons à chaque page le Christ » (p. 61). La liturgie doit aussi nourrir la foi du croyant : « C'est vraiment dans la prière et dans le culte liturgique que les baptisés intériorisent leur foi, la ravivent contre toutes les laïcisations et tous les doutes rationnels » (p. 62). *Lex orandi, lex credendi.* Mais ce qu'il faut ici, c'est une vraie *communauté liturgique* de chrétiens ; et une vraie communauté liturgique suppose une communauté engagée dans la vie évangélique toute entière et animée par la foi, une communauté chrétienne dont la foi agit par la charité fraternelle. « Comme l'action liturgique et, à un autre titre, l'action de miséricorde temporelle et spirituelle favorise le réalisme de la foi ; elle devient plus vivante et plus personnelle » (p. 62). Il ne faut pas sous-estimer l'influence des mouvements d'action catholique, qui seront, pour le croyant, une source de renouvellement de leur foi. Ainsi,

c'est toute la vie de l'Eglise croyante : vie d'action, vie de prière, vie de méditation ; c'est toute cette vie de l'Eglise croyante, aux écoutes de la Parole, qu'y fait entendre le ministère prophétique confié à la hiérarchie apostolique, qui constitue *le milieu de croissance organique de la foi de tous et chacun des croyants*. Vivre le plus totalement et de la façon la plus cohérente possible dans l'Eglise constitue donc pour le fidèle chrétien une nécessité imposée par la vie de la foi (p. 63).

L'A. termine son étude par quelques considérations sur l'éducation maternelle par l'Eglise de la foi de l'enfant. Nous en détachons un paragraphe particulièrement suggestif :

L'enfant doit aller du baptême à la conversion. C'est la foi de l'Eglise qui a cautionné son baptême..., la foi de l'Eglise entière qui est fondée sur la Parole de Dieu, mais médiatisée par la foi d'une communauté chrétienne particulière (la paroisse), et plus concrètement encore par ceux dont dépend l'enfant pour toute la vie (la famille)...

La prise en charge éducatrice par l'Eglise des enfants baptisés doit durer jusqu'au jour où ils pourront ratifier personnellement la profession publique d'une foi-conversion à Jésus-Christ et les engagements de vie sainte qui s'en suivent. S'il faut quelque vingt ans pour faire un adulte sur les plans psychologique et social, porquoi faudrait-il moins longtemps — sauf exception — pour parvenir à l'état adulte chrétien ? *La ratification baptismale se poursuit donc pendant une vingtaine d'années, jusqu'au jour où l'enfant né avant terme dans l'Eglise a rejoint, par la maturité de sa conversion, le converti baptisé à l'âge adulte* (p. 64).

Education maternelle, mais visant à former des croyants adultes, témoins de l'impérissable message de l'Evangile du Christ dans le monde. « Les difficultés de la foi vécues à l'intérieur de l'Eglise ont des chances d'enrichir la foi, alors qu'elles lui nuiraient si elles étaient vécues dans l'isolement individuel » (p. 65).

Nous avons multiplié les textes empruntés à cette belle étude, pensant à nos très nombreux confrères du ministère paroissial, qui y trouveront d'utiles suggestions à retenir et à appliquer selon les besoins et les circonstances concrètes de leur apostolat.

* *

11. — Le R. P. Corvez se demande *si l'on peut perdre la foi* après l'avoir professée explicitement? Question que, plus d'une fois, nous avons abordée devant nos lecteurs. Voici la conclusion de l'A. :

Le catholique averti de sa religion est aidé puissamment, malgré les obscurités et les objections, à persévérer dans sa foi. Mais il faut reconnaître que ce trésor de la foi catholique, nous le portons aussi dans un « vase fragile ». Toute faute morale, quelle qu'en soit la nature, dispose, au moins lointainement, à la perte de la foi. Plus directement contraires à la foi, et plus efficaces pour son extinction, ces imprudences avec lesquelles on se jette, sans préparation suffisante, dans les discussions et dans les lectures dangereuses. Ce faisant, il y a péché contre la foi, dans la mesure où l'on se rend compte qu'on s'expose sans raison proportionnée. Le moment viendra peut-être où la foi ne tiendra plus. On avait vu cependant qu'elle était pure vérité. Mais de débat en débat, de faiblesse en faiblesse, sans qu'il y ait eu de rejet formel, la lumière se sera éclipsée. Plaise à Dieu qu'elle revienne ! mais sa disparition n'aura pas été sans faute. Si la lumière de foi n'a pas été reniée en pleine conscience d'infidélité, mais qu'elle soit morte comme de mort lente, de consomption, toute la responsabilité morale reflue vers ce qui a préparé et causé cette mort. En soi, cette responsabilité engage gravement la conscience, car on ne passe pas du jour à la nuit, en matière aussi capitale, sans une abdication profonde, virtuellement au moins contraire à la foi. Qu'elle entraîne le doute consenti, l'hérésie ou l'apostasie déclarée, elle est lourde moralement de ces conséquences désastreuses et nous met devant Dieu en état de péché (p. 79-80).

* *

12. — Nous ne pouvons qu'indiquer très brièvement les autres études de l'intéressante publication. Le chanoine Leclercq de Louvain, exposant « *les conditions de la foi chez l'homme de notre temps* », se demande comment devrait lui être présenté le message chrétien pour lui être accessible. — M. Carrouge analyse ce phénomène étrange et mystérieux qu'on appelle « la superstition ». — Enfin, comme la foi se trouve en face de toutes les philosophies contemporaines, les interroge et est interrogée par elles, M. Forest montre la réflexion philosophique créant comme une disposition de l'esprit, une attitude intérieure de droiture et d'attente à l'égard de cette nouveauté absolue qu'est la foi. Il n'essaie pas de tirer de la philosophie ce que l'on a appelé des « préambules de la foi » dans l'ordre objectif, mais des sortes de préambules subjectifs, tout à fait dans la ligne augustinienne.

On lira encore, autour du problème de la foi, l'article publié par le regretté P. Taymans, S. J., *Le miracle, signe du surnaturel* (*Nouv. Rev. théol.*, mars 1955, p. 246-264) ; et, dans *Estudios eclesiasticos* (Madrid), avril-juin 1955, p. 155-196, *La Potestad de Magisterio Eclesiastico y assentimiento que le es debido*, par Salaverri Joaquin.

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

CONFESSION D'UN ADULTE AVANT LE BAPTEME ?...

Q. — Avant de baptiser un adulte, *doit-on* l'entendre en confession (sans l'absoudre évidemment) ?

Je pose cette question parce que j'ai vu certains prêtres agir de la sorte. D'autres, au contraire, ne le font pas.

R. — 1° Il n'y a certainement *aucune obligation* positive pour le candidat de faire cette confession, ni pour le ministre du baptême de l'entendre. Le canon 752, § 1, dit simplement que « l'adulte ne sera baptisé que sciemment et volontairement ; il devra être *suffisamment instruit et on l'avertira d'avoir à se repentir de ses péchés.* » Rien de plus.

L'ancien droit n'était pas plus exigeant. Gratien (III^a pars, *de cons.*, dist. IV, c. 96, 97), — citant S. Augustin, — veut que les catéchumènes adultes fassent pénitence de leur vie passée avant de commencer une vie nouvelle. Il ajoute même (c. 99), — d'après S. Ambroise, — que le baptême ne requiert aucun acte préalable « si ce n'est la foi : la grâce effaçant tout... ».

2° Nous avons cependant, comme notre consultant, rencontré des prêtres qui confessent les adultes avant de les baptiser. Nous ne connaissons pas de canoniste ou de moraliste qui conseille ou approuve cette manière de faire. En effet, la « confession » n'est qu'une « partie » du sacrement de Pénitence, *un* des actes exigés du sujet. Cela suppose évidemment que l'absolution sera ou pourra

être donnée ensuite. Or, dans le cas proposé, l'absolution ne peut être donnée ni avant ni après le baptême ; *avant*, le sujet est inhabile à recevoir le sacrement ; *après*, c'est la matière qui fait défaut.

3° Nous avons cherché une *explication* à la manière de faire de ces prêtres, qui croient bien faire en « confessant » préalablement les catéchumènes qu'ils vont baptiser, lorsque ceux-ci ont l'usage de la raison, et donc sont « capables de pécher ». Voici les deux hypothèses que nous avons pu faire, sans être à même de les vérifier :

— *a*) Peut-être ces prêtres considèrent-ils cet « aveu » (car il ne saurait s'agir d'une véritable confession *sacramentelle*) comme un « moyen » d'instruire et d'éduquer moralement le candidat au baptême, par exemple en lui montrant ce qui, dans sa conduite passée est conforme ou opposé à la loi chrétienne qui va devenir la règle de sa vie ?... Peut-être aussi pensent-ils que « l'aveu » des fautes est un acheminement vers le repentir ?...

Ainsi se trouveraient mieux assurées les recommandations du canon 752 concernant les dispositions du catéchumène : *probe instructus ; insuper... de peccatis doleat...*

S'il en est ainsi, nous ne mettons pas en doute les bonnes intentions et le zèle du pasteur. Encore faudrait-il que le « moyen » préconisé soit mis en œuvre avec discernement et *beaucoup de discrétion*. Ce qui est certain, c'est que cette « confession » n'est nullement *obligatoire*. De plus, nous pensons qu'elle ne saurait être légitimement *imposée à quiconque* y répugne. Si le sujet la propose spontanément ou l'accepte volontiers, comme une méthode de formation morale ou une manière de faire naître chez lui un repentir plus sincère, il n'y a rien à objecter. Encore faut-il que l'on procède avec tact, en expliquant que cette « confession » (*sic dicta*) n'a rien de sacramentel.

— *b*) Une autre explication nous semble au moins aussi vraisemblable. Les prêtres en questions n'auraient-ils pas « confondu » ce qui est requis avant le baptême d'un adulte, et ce qui est exigé, en pratique, pour l'abjuration d'un hérétique douteusement baptisé ?

En ce dernier cas, il est exact que dans la série des actes prescrits, il y a la « confession », avant d'administrer le baptême sous condition... Mais on remarquera que cette confession a un caractère « sacramentel », car elle est faite *en vue* d'une absolution. Cette absolution sera donnée également sous condition, après le baptême conditionnel.

Sans « confondre » totalement les deux perspectives, il est possible que les prêtres en question aient cru devoir agir « par analogie » avec ce qui se fait pour l'abjuration. Mais l' « analogie de droit » (can. 20) ne s'applique pas dans toute son ampleur, attendu que, dans le cas du baptême d'un infidèle : 1° il n'existe aucun doute sur l'existence ou la validité d'un baptême antérieur ; 2° la « confession », si l'on peut l'appeler ainsi, n'a aucun caractère sacré. Elle n'est qu'une confidence ou un aveu, fait avec la plus entière liberté et auquel on se gardera d'attribuer une efficacité sacramentelle, afin de ne pas créer de confusion dans l'esprit du néophyte.

Et nous conclurons en disant qu'entendue et présentée ainsi la dite « confession », si elle n'est pas illicite *en soi*, n'a qualité de « devoir » ni pour le sujet ni pour le ministre du baptême.

A. Bride.

MATIERE DU SACRIFICE ET CONSERVATION DE LA SAINTE RESERVE

Q. — Notre mission se trouve en zone équatoriale. Dans le territoire du Vicariat se trouve une communauté de Sœurs qui reçoivent des hosties d'un pays d'Europe, d'où ces religieuses sont originaires. Nous avons vu ces hosties, parfaitement confectionnées, propres, luisantes même, comme si elles avaient été lustrées (nous ne savons trop comment on leur a donné si belle apparence). Elles arrivent en paquets soigneusement conditionnés, parfois même en boîtes métalliques hermétiquement closes ou soudées.

Ces hosties (grandes et petites) sont, paraît-il, confectionnées par des Religieuses européennes ; aucun doute, par conséquent, sur leur qualité. Mais les Sœurs de la mission prétendent qu'on leur a assuré que ces hosties « restent bonnes pendant un an » !... Et elles seraient bien portées à prendre cette parole à la lettre et à faire des provisions pour plusieurs mois... La raison qu'elles invoquent est que, pour le moment, elles ont « beaucoup de difficultés » à confectionner des hosties sur place.

La solution est élégante, mais elle ne nous paraît pas conciliable avec le canon 1272 et les décrets de Rome.

L'*Ami* pourrait-il nous dire s'il y a eu adoucissement de la discipline sur ce point, ou bien estimerait-il qu'en pays de mission il y aurait des tolérances aussi étendues ? Nous recevrons sa réponse avec gratitude dans notre bled, où le nombre des communions va croissant.

R. — 1° Que les hosties en question puissent être assurées « bonnes durant un an », cela *peut* être vrai chimiquement parlant. Si elles ne sont pas corrompues (grâce à leur maintien à l'abri de l'humidité), elles demeurent vraiment et substantiellement « du pain ». Et cela suffit à assurer une consécration *valide*. C'est peut-être ce que l'*on* (qui exactement ?) a voulu affirmer aux Religieuses...

2° Mais, à côté de la validité, qui semble hors de cause, vu les précautions indiquées, il y a l'obligation de procurer une matière *licite*, soit pour la célébration de la messe, soit pour la communion des fidèles (qui peut avoir lieu plus ou moins longtemps après la consécration).

— *a*) Les normes établies par les textes législatifs officiels n'ont d'autre but que de prévenir tout danger de corruption d'hosties consacrées. C'est pourquoi il est prescrit : 1° de ne *consacrer* que des hosties relativement *fraîches* ; 2° de *renouveler fréquemment* celles qui ont été consacrées. Le Code (can. 815 et 1272) et le Rituel (édit. 1952, tit. V, ch. I, n. 7) ne précisent pas davantage : *hostiæ consecrandæ sint recentes, et hostiæ consecratæ frequenter renoventur*.

— *b*) Sur la question du « renouvellement » des Saintes Espèces, la doctrine et la jurisprudence ont interprété assez strictement le *frequenter*. D'après le *Cérémonial des Evêques* (l. I, ch. VI, n. 2) c'est « au moins chaque semaine » (*saltem semel in hebdomada*) que la Sainte Réserve devrait être

renouvelée. Cette norme était celle que S. Charles Borromée avait instituée pour son diocèse et la province de Milan ; elle fut adoptée par nombre de synodes particuliers dans les siècles suivants [1]. En 1884, on demanda à la S. C. des Rites si l'on pouvait s'en tenir à la *coutume* de ne renouveler la Sainte Réserve qu'une ou deux fois par mois... Le dicastère romain répondit, le 12 septembre de la même année, qu'il fallait « observer les dispositions du Cérémonial des Evêques sur ce point » (n. 3621).

Ces « dispositions » constituent-elles un *vrai précepte*, ou seulement une « directive » ? Les auteurs ne sont pas entièrement d'accord. Gasparri (*De SS. Eucharistia*, n° 1013) les considérait comme « préceptives » pour toutes les églises sans exception. Many (*De Missa*, n° 154, 1°) fait remarquer très justement que le texte du Cérémonial ne vise que les cathédrales et les collégiales. Pour les autres églises, dit-il, « il est difficile de donner une règle générale ; *le péril de corruption*, en effet, dépend beaucoup des *circonstances de lieu* et aussi de *l'époque de l'année* » ; voilà pourquoi on tiendra compte des coutumes locales, et plus encore des ordonnances diocésaines sur ce point. En général, les auteurs s'accordent à donner comme règle un renouvellement tous les quinze jours (soit deux fois par mois) ; en toute hypothèse ne jamais dépasser un mois. Mais, ainsi que le souligne Gasparri, il faudra tenir compte non seulement du temps écoulé depuis la consécration des hosties, mais encore de la date de leur fabrication (*De Euch.*, n° 1013). L'intervalle *d'un mois*, qui est le maximum autorisé par certains auteurs, devrait donc être compté depuis le moment de la confection des hosties... Il ne semble pas que l'on ait à rechercher la fraîcheur du blé ou de la farine, le péril de corruption étant beaucoup moindre.

D'après Cappello (*De Eucharistia*, n° 340) les normes ci-dessus ne seraient pas « préceptives » au sens strict (*putamus non constare de præcepto stricto sensu*) [2]. Ce sont cependant, au moins des « directives », dont nombre de statuts synodaux ont fait des « lois locales ». Même dans ses décisions récentes, le Saint-Siège s'est abstenu de préciser *aucune date* pour le renouvellement des Saintes Espèces ; il a laissé ce soin aux Ordinaires (can. 1272), se contentant de rappeler les prescriptions du droit général sur ce point. Cfr. l'Instruction — pourtant très détaillée — de la S. C. des Sacrements du 26 mars 1929 (*Acta Ap. Sedis*, vol. XXI, p. 631).

Commentant cette Instruction [3], le P. J. Pauwels, S. J. fait remarquer « qu'il est assez difficile de tracer une règle générale concernant le renouvellement des hosties consacrées, attendu que **le danger de corruption est très variable suivant les régions et les climats »** [4].

3° Sur « l'âge maximum » des hosties *à consacrer*, la législation officielle de l'Eglise n'est pas plus précise. Le Code (can. 815 et 1272) aussi bien que le nouveau Rituel (tit. V, ch. I, n° 7) se contentent de dire que ces hosties doivent être « *récentes* » (*recenter confectæ*), sans autre détermination. La raison est patente : si, au moment de leur consécration, les hosties sont déjà vieilles, le danger de corruption s'accroît en proportion, et elles ne pourront plus être conservées aussi longtemps que si elles étaient fraîchement fabriquées.

On notera toutefois que le Saint-Siège s'est toujours abstenu — même dans ses documents les plus récents — de déterminer de façon *positive* ce qu'il faut entendre par « fabrication *récente* ». En revanche, il a condamné comme abusives certaines coutumes ou pratiques qui consisteraient à « consacrer des hosties fabriquées depuis trois mois durant la saison d'hiver, ou depuis six mois en été » (S. C. des Rites, 16 déc. 1826, n° 2650). En 1918, la S. C. des Sacrements a rappelé les prescriptions du Code et du Rituel (mais sans les préciser davantage) à certains curés ou vicaires-forains qui ne faisaient venir des hosties que « tous les deux ou trois mois... » (7 décembre, *Acta*, vol. XI, p. 8). L'Instruction plus récente et fort précise de cette même Congrégation, en date du 26 mars 1929 (*Acta*, XXI, p. 631) se contente de citer le canon 815, sur ce point, sans plus.

Mais les auteurs ou commentateurs sont beaucoup moins discrets. D'après S. Charles Borromée, jusqu'à *20 jours* après leur fabrication (*intra tres hebdomadas*), les hosties peuvent être qualifiées de « récentes ». Et cette opinion fut adoptée par beaucoup d'auteurs comme une norme, ou au moins comme une directive. Les documents du St-Siège nous ont fait savoir que des hosties de 2 ou 3 mois ne sont plus « récentes », et la S. C. des Sacrements veut que cette appréciation soit portée à la connaissance de tous les prêtres et que l'on s'y conforme fidèlement dans la pratique (*Acta*, XI, p. 8).

Pourquoi faut-il que certains moralistes (vg. Cappello, *De Euch.*, n° 342) taxent immédiatement de « péché mortel » ceux qui consacreraient de telles hosties ? [5]. La chose serait plausible et pourrait être acceptée, s'il y avait *véritablement*, dans un cas particulier, « danger de corruption » des

[1] Notons qu'il y eut des normes *plus sévères*. Telle l'ordonnance de ce concile de Tours de 567, qui prescrivait le renouvellement des Saintes Espèces *tous les trois jours*. Mais la coutume la plus constante des Eglises fut de renouveler les hosties consacrées *une fois par semaine* (d'après Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. v, n. 3).

[2] Mais alors on comprend mal pourquoi cet auteur taxe facilement de péché mortel (*vix abest peccatum mortale*) le fait de laisser passer un mois complet *depuis la confection* des hosties, sous prétexte qu'après ce délai il y a presque toujours quelque danger de corruption...

[3] Dans *Periodica*, vol. XVIII (1929), p. 308.

[4] Chez les Orientaux, au contraire, les conciles ou les constitutions apostoliques ont donné des déterminations plus précises, surtout en raison de la communion sous les deux espèces et à cause de l'usage du pain fermenté qui se dessèche et se corrompt plus vite. Dans certains rites, le maximum du temps autorisé est huit ou quinze jours. Pour les Syriens, le symbole de 1888 (can. 5, art. 4) prescrivait le renouvellement de l'Espèce du pain *chaque jour*, tout au plus tous les trois jours. Le concile des Grecs-Melchites de 1835 (can. 8, n. 6) ordonnait le renouvellement des hosties *au moins tous les trois jours*.

La *matière de la consécration* est réglementée de façon plus sévère encore. Dans certaines Eglises non-byzantines, le pain fermenté doit être *cuit* le jour même où il est consommé.

[5] *Dispositio contenta in hoc decreto per se obligat sub letali* : agitur enim de re gravi, imo gravissima, id est de periculo corruptionis sacrarum specierum avertendo.

Saintes Espèces. Mais peut-on dire que ce péril existe *toujours* pour des hosties datant de 2 ou 3 mois ? C'est plutôt le contraire qui se vérifie habituellement. Le P. Pauwels dans le commentaire que nous avons déjà cité ne craint pas d'écrire ceci : « En réalité, l'expérience nous a prouvé que, pour que les hosties soient corrompues au point de devenir une matière *invalide*, il faut un long temps ; même après plusieurs années, des hosties ne portent aucune trace de corruption ; mais elles deviennent plus friables et se fragmentent plus facilement » (*Periodica*, 1929 (XVIII), p. 308).

Or, c'est uniquement pour éviter tout « danger de corruption » du pain d'autel (*ita ut nullum sit periculum corruptionis*, can. 812) que l'Eglise exige qu'on ne consacre que des hosties récemment confectionnées. Si donc, dans un cas donné, *tout danger* de corruption est *absolument* écarté, on ne saurait taxer de péché « mortel » celui qui consacrerait des hosties non-récentes. Cependant le respect dû au Corps du Christ exigerait que des précautions spéciales soient prises, pour éviter que des parcelles ne se perdent.

4° Pour conclure et donner réponse à la question de notre correspondant, nous dirons :

— *a*) qu'il n'y a pas eu d'adoucissement dans la discipline de l'Eglise concernant le pain d'autel. Les hosties *à consacrer* doivent donc, aujourd'hui comme hier, être « récentes ». Sur le sens à donner à ce mot, le Saint-Siège n'a donné positivement aucune interprétation officielle. Nous savons cependant, par les deux documents cités (S.C. des Rites, 16 déc. 1926 et S. C. des Sacrements, 7 déc. 1918), que la coutume de consacrer des hosties qui ont *deux, trois, a fortiori six* mois de fabrication, ne saurait être approuvée et doit être supprimée. A côté et en dehors de ces textes officiels, les auteurs ont émis des opinions variées, sans indiquer le plus souvent *sur quoi* ils les fondaient. Les plus sages s'en remettent aux « coutumes locales » ou renvoient aux « statuts diocésains ».

Puisque dans le Vicariat de notre correspondant aucune loi particulière n'a été promulguée sur ce point, nous lui proposerons les délais communément admis par les auteurs ou — plus rarement — imposés par des lois locales. Le P. Cappello (*De Euch.*, n° 341) incline à faire sienne la règle édictée par S. Charles Borromée au IV^e concile provincial de Milan : « les hosties *à consacrer* ne doivent pas avoir plus de trois semaines, à dater de leur confection. » L'auteur donne comme norme générale que le délai d'*un mois* entre le moment de la fabrication des hosties et le renouvellement des Saintes Espèces, ne doit guère être dépassé, au moins de façon habituelle (*saltem de regula generali*). Cette position est une des plus sévères que nous connaissions [6]. A notre avis, elle peut être regardée comme un idéal à réaliser, une directive à observer dans toute la mesure du possible, mais non comme un précepte obligeant *sub gravi*, sauf si, dans des circonstances tout à fait spéciales, il existait un *réel danger* de corruption des Saintes Espèces. Le P. Vermeersch (*Epitome*, II, n° 597) note que « les auteurs ont tendance à exagérer le danger de corruption *ultra quam veri simile est* ». Et, commentant le *recenter confectus* du canon 815, il considère comme une exigence (*per se postulatur*) « que les hosties n'aient pas plus de six semaines lorsqu'elles sont consommées » : ce qui suppose un délai moins long pour *conserver des hosties consacrées* (*ibid.*, t. II, n° 86).

Lorsqu'on parcourt les différents commentaires des canons 815 et 1272, on ne peut s'empêcher d'être frappé de la divergence des appréciations proposées. Rien d'étonnant, puisque les textes officiels s'abstiennent de toute précision *positive*. Les auteurs eux-mêmes ne sont pas toujours « constants » avec eux-mêmes. Ainsi M. Conte a Coronata, commentant le canon 815 (*De Euch.*, n° 211), écrit ceci : « *En général* on peut considérer comme illicite la consécration d'hosties qui ont plus d'un mois de *fabrication*. » Dans le t. II de ses *Institutiones* (n° 851), il use des mêmes termes (*generatim statui potest illicitam esse consecrationem...*) pour déclarer que l'illicéité n'est atteinte que quand les hosties ont *plus de deux mois ou six semaines* depuis leur fabrication (tout en ajoutant qu'il pourrait y avoir faute grave à consacrer des hosties même plus récentes, mais « douteusement corrompues »). — Même élasticité dans l'excellent *Manuale juris canonici* de Claeys Bouuaert-Siménon : au t. II, n° 88, il interprète le *recenter confectus* du can. 815 en ce sens que le pain d'autel ne doit pas « avoir plus d'*un mois ou six semaines* » ; — alors que, dans le t. III, n° 88 (can. 1272), il considère que « si les hosties *consacrées* doivent être renouvelées au moins tous les quinze jours, les hosties *à consacrer* doivent être *plus récentes*, c'est-à-dire n'avoir pas plus de deux semaines de fabrication au maximum. » D'où il conclut en fixant à *un mois* (quatre semaines) le délai autorisé entre la confection des hosties et leur consommation.

— *b*) A la suite de ces longues citations, qui n'avaient d'autre but que de montrer : d'une part l'immobilité des normes établies depuis près de deux siècles (*hostiæ recentes sint et frequenter renoventur*), et, d'autre part, l'élasticité de leur interprétation — pourrons-nous parler de « tolérances plus étendues » en faveur des pays de mission ? *Oui* et *non* !

1° Il faut répondre NON : toutes les fois qu'en raison de sa vétusté (même relative) le pain d'autel serait « douteusement corrompu » et conséquemment ferait planer une incertitude sur la validité de la consécration. La même sévérité s'imposera pour le renouvellement des hosties consacrées, non seulement si le *degré* de corruption de ces hosties rendaient effectivement la présence réelle douteuse, mais encore s'il existait, par suite

[6] Le concile plénier de l'Amérique latine de 1899 (art. 347) avait adopté la règle de S. Charles Borromée.

Des statuts diocésains récents, — par ex. ceux d'*Evreux* (1950), art. 290 — qui prescrivent le renouvellement des Saintes Espèces « tous les huit ou au moins tous les quinze jours, et même plus souvent, en cas d'humidité du tabernacle », considèrent comme « récentes » les hosties qui n'ont pas plus d'*un mois* de confection. Le délai à courir depuis la fabrication du pain d'autel jusqu'au renouvellement des Saintes Espèces serait donc porté à 5 ou 6 semaines, *sauf* évidemment danger de corruption.

des circonstances, un *danger* réel de corruption. Sur ces deux points, tous les auteurs sont d'accord.

2° C'est uniquement sur des questions de *licéité* qu'une interprétation plus bienveillante pourrait jouer en faveur de missions éloignées ou de postes isolés. Même s'il y avait des normes canoniques positives, ces lois « *non obligant cum tanto incommodo* », pourvu qu'elles soient *purement* ecclésiastiques [7].

Si donc les religieuses en question étaient momentanément dans l'impossibilité (ou, ce qui est équivalent, dans une « grande difficulté ») de confectionner du pain d'autel, — et que, d'autre part, les missionnaires ne puissent s'en procurer dans des centres plus ou moins inaccessibles, — l'expédition d'un pays d'Europe pourrait continuer à fonctionner [8]. Il ne saurait être question évidemment de conserver (et d'utiliser) des hosties qui dateraient d'*un an..., même si* elles étaient extérieurement et substantiellement en parfait état (hormis le cas d' « extrême nécessité »).

Compte tenu des difficultés, au moins temporaires, qu'éprouve ce pays de mission à confectionner des hosties sur place, ou à en importer d'ailleurs nous pensons que — *tout danger d'altération ou de corruption* étant écarté — il serait permis d'utiliser les marges *les plus larges* admises par les auteurs, tout en demeurant à l'intérieur des limites fixées par les décisions romaines. La S. C. des Sacrements ayant déclaré, en 1918, qu'on ne peut considérer comme « récentes » des hosties datant de « deux ou trois mois », un délai de « six à sept semaines » [9] pourrait être toléré, puisque — aux termes de la consultation — la conservation des hosties est *hors de cause*.

Un envoi d'hosties qui partirait *régulièrement* d'Europe *chaque mois* (et même accidentellement une fois ou l'autre toutes les 5 ou 6 semaines) assurerait le renouvellement du pain d'autel (y compris les quinze jours nécessaires au transport) dans les limites d'un délai qui n'excéderait pas *normalement* six semaines, mais pourrait *extraordinairement* atteindre sept ou huit semaines ; soit au *maximum* deux mois depuis la fabrication des hosties jusqu'à leur consommation. Si *aucun danger* d'altération ou de corruption n'existe, un tel délai ne va à l'encontre d'aucune prohibition positive.

3° Terminons en disant qu'il serait souhaitable qu'intervînt *une décision de l'Ordinaire* pour déterminer de façon plus précise ces limites extrêmes, *en fonction du climat local* (qui peut être plus ou moins sec ou plus ou moins humide, même dans la zone équatoriale). Par la même occasion, seraient précisées les mesures opportunes de « conservation » (soit des hosties à consacrer, soit des Saintes Espèces) ; par exemple : la matière, la confection ou l'emplacement des tabernacles, la forme et le mode de fermeture des ciboires, des pyxides, lunules d'ostensoir, etc. [10].

Les missionnaires n'auront alors qu'à se conformer exactement à ces prescriptions et aux directives qui pourront y être ajoutées (can. 1272).

A. Bride.

[7] Nous mettons *à part* le cas où il s'agirait, vg. de procurer le viatique à un mourant. Les exigences du précepte divin autoriseraient alors à passer par-dessus la plupart des lois *ecclésiastiques*. (Voir cependant le canon 817). Il peut exister d'autres cas « similaires » bien que moins urgents.

[8] Encore que... « de loin » nous comprenions difficilement que le courrier « européen » puisse atteindre une région de la brousse, où le courrier « équatorial » ne pourrait parvenir... Or les grands centres de l'Afrique sont pourvus de fabricants d'hosties.

[9] C'est la limite extrême, proposée par Cance, *Le Code de Droit canonique*, t. III, p. 103, note 2 (8e éd., 1952).

[10] On nous a signalé que certains fabricants de vases sacrés, plus amateurs de nouveauté que soucieux de l'observation des rubriques, ont lancé une forme de ciboire dont le couvercle, au lieu de s'emboîter avec la coupe, se pose simplement sur celle-ci, sans autre adhérence que celle de son poids. A n'en pas douter, cette mode nouvelle n'est pas en accord avec les exigences du Rituel (tit. V, c. 1, n. 5) qui veut que le ciboire (*pyxis*) soit muni « d'un couvercle qui ferme bien » (*suo operculo bene clauso*).

Le défaut d'étanchéité de ce nouveau mode de fermeture ne met pas les hosties à l'abri de l'humidité qui hante la plupart de nos églises. Pour ce motif, de tels ciboires sont contre-indiqués le plus souvent ; et ils doivent, dans certains cas, être absolument proscrits. Ajoutons qu'un couvercle simplement posé, peut facilement se déplacer ou tomber dans le cas où le ciboire viendrait à s'incliner fortement au cours d'un transfert ou d'une chute et qu'il n'empêcherait pas les hosties de se répandre.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

1. Jean LHERMITTE. — **Vrais et faux possédés.** — 170 p. (15×20), 400 fr. — Paris, A. Fayard, 1956. — 2. **Le problème des miracles.** — 234 p. (12 × 18). — Paris, Gallimard, 1956.

3. Herbert THURSTON, S. J. — **Esprits frappeurs et revenants.** — 268 p. (14 × 23), 900 fr. — Avignon, Edouard Aubanel, 1955.

1. — Poursuivant ses travaux sur les états morbides qui peuvent avoir quelque analogie plus ou moins lointaine avec des états mystiques [1], le professeur Lhermitte consacre à des questions connexes deux ouvrages qui paraissent simultanément au début de 1956.

Dans le premier, il rappelle en quelques pages (17-35) qu'il existe des possédés authentiques, dont l'Evangile fait mention et dont l'état morbide peut précéder et préparer l'invasion démoniaque ; celle-ci à son tour pouvant aggraver et prolonger les désordres nerveux et mentaux du possédé.

Tout le reste de l'ouvrage traite des pseudo-possessions, qui se réduisent en réalité à deux formes : la forme paroxystique et la forme lucide.

A la première on a rattaché, bien à tort : 1. l'attaque d'épilepsie ; 2. les psychonévroses et l'hystérie, dont l'auteur nous propose comme exemples Marie-Thérèse Noblet, Sœur Jeanne des Anges (supérieure des fameuses Ursulines de Loudun), Marthe Brossier (de Romorantin, au début du XVIIe siècle) et Magdeleine de Cordoue (clarisse espagnole du début du XVIe siècle) ; 3. les convulsionnaires : ceux de Saint-Médard

[1] Voir *Ami* 1956, p. 18-24, la recension critique de l'ouvrage de Lhermitte, *Mystiques et faux mystiques*, où il traite aussi de la stigmatisation.

et celles de Loudun. Ces analyses (p. 37-96) se terminent par une étude médicale d'ensemble (p. 97-124) sur l'état de conscience psychologique des malades souffrant de ces pseudo-possessions.

Deux exemples sont donnés de la forme *lucide* de la fausse possession diabolique : celui du P. Surin, et celui de Jean Gay ; « le diable » forçait ce dernier à chanter les louanges et à exalter les privilèges de la Sainte Vierge (p. 124-146).

Bien distincte est une autre forme d'empire du démon sur les âmes : elle se réalise quand le sujet se donne volontairement et consciemment au démon, par promesse ou par pacte. C'est le cas des sorciers et sorcières. Cette perversion initiale peut être le résultat d'une idée fixe et provoquer ensuite des autosuggestions que le sujet impute au démon (p. 147-156).

L'auteur rapporte en terminant quelques idées toutes récentes sur les possessions démonopathiques et insiste sur la pénétration cachée des pensées diaboliques dans les institutions, les mœurs et les idées-forces de notre monde actuel.

Professeur à la Faculté de médecine de Paris, membre de l'Académie de médecine de France, le docteur Lhermitte nous apporte dans ce livre de vives lumières sur les fausses possessions et sur les conséquences morbides qui accompagnent les vraies. En dehors de quelques notes sur les faits évangéliques, il n'a guère présenté que des cas jugés par lui inauthentiques ; des signes cliniques, qui sont réels, il conclut, dans les cas examinés, à des désordres de santé. S'il y a autre chose, d'autres influences préternaturelles qui entrent en jeu, c'est, dit-il, au théologien à les découvrir. Il semble bien, en effet, que le théologien pourra passer après le médecin[2] ; dans plusieurs des champs où ce dernier a fait sa récolte d'indices, le premier pourra en glaner d'autres qui l'amèneront à donner aux faits une interprétation plus complète et à reconnaître parfois, derrière les agitations singulières des malades, la figure grimaçante du Maudit.

2. — L'exposé du même auteur sur « le problème des miracles » ne traite guère, en fait, que des guérisons.

Après avoir rapporté diverses opinions sur la définition du mot *miracle*, l'auteur expose ce que nous enseigne l'Evangile au sujet des miracles opérés par Jésus ; il le fait « pour rappeler que les miracles opérés par le Christ au cours de son ministère doivent être tenus pour des manifestations spontanées, bienveillantes et démonstratives » (p. 55).

Le caractère moral et religieux du miracle est ensuite (p. 56-71) mis en lumière par l'étude du « miracle de la Sainte-Epine » qui eut une si grande influence sur la « conversion » de Pascal.

Le centre de l'ouvrage (p. 72-170) en vient à la question essentielle aux yeux de l'auteur. Si l'on considère le miracle « face à la raison et à la science », Lh. demande que les constatations soient faites avec une méthode rigoureuse, avec tous les moyens dont dispose la science moderne, par des experts munis d'observations scientifiquement complètes sur l'état du malade avant, pendant et après la guérison. C'est là une exigence qui paraîtra quelque peu forcée, si on se souvient que les miracles viennent en première ligne (*imprimis*) parmi les « faits divins » qui sont des « signes très certains de la révélation divine et accessibles à l'intelligence de tous les hommes » (*omnium intelligentiæ accommodata*). Il y a donc dans la constatation *du fait* miraculeux, de son origine *divine*, de son rapport avec la *révélation*, des éléments de vérité perceptibles à toute raison humaine et susceptibles de lui donner une *certitude* vraie capable de baser une adhésion correcte au miracle lui-même et à la religion à laquelle il est lié. Le savant, sur ce point, est dans une condition privilégiée par rapport à l'observateur qui n'a pas la même formation scientifique, car il peut pousser plus loin l'observation du fait, en critiquer toutes les causes alléguées ainsi que la liaison avec une religion qui se dit révélée de Dieu. S'il n'aboutit pas dans sa recherche, c'est qu'il peut y avoir chez lui des préjugés métaphysiques (l'inaptitude à concevoir la possibilité « d'un dérangement dans *la suite inéluctable des causalités* »[3]) ; préjugés métaphysiques auxquels peuvent se joindre des attitudes morales durcies, mais peu justifiées, et parmi elles le refus *a priori* de s'incliner devant une invitation ou une exigence divine, s'il arrivait qu'elle fût manifestée. Il nous semble donc que la formule adoptée par Lh. (p. 145) : « la croyance au miracle suppose au moins un peu de foi au surnaturel » sera juste à condition qu'on entende par « croyance » une adhésion rationnelle motivée, et par « foi au surnaturel » une disposition d'esprit qui n'exclut pas a priori *la possibilité* du surnaturel.

A la fin de l'ouvrage, il est traité de la lévitation, de la bilocation, des guérisseurs. Sur les deux premiers points Lh. n'a pas étudié les cas classiques qui se rencontrent dans la vie des Saints[4], mais seulement des illusions de malades ou des truquages de fakirs hindous.

3. — Le P. Th., jésuite anglais, a rassemblé dans ce volume une série d'articles publiés par lui dans différentes revues. Les cas qu'il examine ne sont pas des possessions diaboliques, bien que plusieurs y confinent. Il s'agit d'histoires où des coups sont frappés, des objets déplacés, jetés, brisés violemment, en présence de plusieurs, parfois de nombreuses personnes, sans que les témoins de ces faits puissent découvrir la cause de ces étranges phénomènes. Les faits cités sont recueillis surtout en Europe, au Canada, aux Indes ; la plupart sont assez récents, et quelques-uns tout à fait contemporains. Certains ont donné lieu à des descentes de police, à des interventions de la troupe, à des enquêtes judiciaires, à des appels aux prières des ministres du culte. Leur existence, bien que relativement rare, semble bien établie. Même dans cet ouvrage aucune explication satisfaisante n'en est donnée.

Le style est lourd, du fait peut-être de la traduction anonyme ; celle-ci aurait dû avoir un *imprimatur* spécial (canon 1392, § 1), qui lui manque. On évitera de laisser cet ouvrage à la portée des personnes impressionnables, femmes et enfants.

[2] Voir Notes de Théologie mystique, *Ami*, 12 janvier 1956. Les événements de Beauraing et ceux qui ont marqué la vie de M.-Th. Noblet (pour celle-ci, voir le volume suivant, sur *Le problème des miracles*, p. 172-186) paraissent à notre auteur n'avoir pas nécessairement besoin d'autre interprétation que celle que peut donner le médecin psychiatre.

[3] L'expression est de Cuénot ; elle est citée p. 164.

[4] Par exemple saints François Xavier, Pierre d'Alcantara, Philippe Néri, ou Marie d'Agréda, la Vén. Agnès de Langeac, etc.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 29 maii 1956

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)